24/7
CAPITALISMO
TARDIO E OS FINS
DO SONO/
JONATHAN CRARY

24/7

CAPITALISMO TARDIO E OS FINS DO SONO/

JONATHAN CRARY/

TRADUÇÃO JOAQUIM TOLEDO JR.

Para Suzanne

Ou então fazemos do dia um espantalho,
Do nosso mundo comum, pontas soltas e confusão
W. H. AUDEN

Sou especialmente grato a Sebastian Budgen por seu apoio a esse projeto e pelas sugestões valiosas ao longo de sua realização.

A oportunidade de testar partes deste trabalho em forma de conferências foi de imensa ajuda para mim. Gostaria de agradecer a Jorge Ribalta, Carles Guerra e ao Museu de Arte Contemporânea de Barcelona por me oferecerem o local onde apresentei pela primeira vez parte do conteúdo deste livro. Agradeço também a Ron Clark e aos participantes do Programa de Estudos Independentes do museu Whitney por suas reações desafiadoras aos meus seminários. Entre os que generosamente me convidaram para falar estão Hal Foster, Stefan Andriopoulos, Brian Larkin, Lorenz Engell, Bernhard Siegert, Anne Bonney, David Levi Strauss e Serge Guilbaut e os alunos do curso de belas-artes da Universidade de British Columbia.

Agradeço também, por diversas formas de ajuda, a Stephanie O'Rourke, Siddhartha Lokanandi, Alice Attie, Kent Jones, Molly Nesbit, Harold Veeser, Chia-Ling Lee, Jesper Olsson, Ceciliz Grönberg e o falecido Lewis Cole. Devo a meus filhos Chris e Owen tudo que me ensinaram. Este livro é para minha esposa Suzanne.

CAPÍTULO UM

Quem já viveu na costa oeste da América do Norte deve saber que todo ano centenas de espécies de pássaros migram, em função das estações, para o norte e para o sul, voando por várias distâncias ao longo da plataforma continental. Uma dessas espécies é o pardal de coroa branca. Sua rota os leva do Alasca ao norte do México no outono,e de volta ao norte na primavera. Diferente da maioria dos outros pássaros, esse tipo de pardal tem uma capacidade bastante incomum de permanecer acordado por até sete dias durante as migrações. Esse comportamento sazonal lhes permite voar e navegar durante a noite e procurar por alimento durante o dia sem descansar. Nos últimos cinco anos, o Departamento de Defesa dos Estados Unidos gastou quantias enormes de dinheiro para estudar essas criaturas. Com recursos do governo, pesquisadores de diversas universidades, notadamente em Madison, no estado de Wisconsin, têm investigado a atividade cerebral dos pássaros durante esses longos períodos de vigília, com a esperança de obter conhecimentos aplicáveis aos seres humanos. O objetivo é descobrir como as pessoas poderiam ficar sem dormir *e* funcionar produtiva e eficientemente. O objetivo inicial é simplesmente a criação do soldado sem sono, e o projeto de estudo dos pardais de coroa branca é apenas uma pequena parte de um esforço militar mais amplo para obter domínio ao menos parcial sobre o sono humano. Inspirados pela divisão de pesquisas avançadas do Pentágono (Darpa), cientistas estão conduzindo testes experimentais de técnicas de privação de sono em diversos laboratórios, incluindo substâncias neuroquímicas, terapia genética e estimulação magnética transcraniana. O objetivo de curto prazo é o desenvolvimento de métodos que permitam a um combatente ficar sem dormir por pelo menos sete dias, e, no longo prazo, duplicar esse período, preservando níveis altos de desempenho mental e físico. Formas existentes de induzir a insônia têm sido acompanhadas por déficits cognitivos e psíquicos deletérios (a diminuição da atenção, por exemplo). Esse foi

o caso do uso difundido de anfetaminas na maioria das guerras do século XX, e mais recentemente de medicamentos como o Provigil. A busca científica nesse caso não é por formas de estimular a vigília, mas de reduzir a *necessidade* de sono do corpo.

Por mais de duas décadas, a lógica estratégica do planejamento militar dos Estados Unidos tem sido direcionada à remoção do indivíduo vivo de muitas partes do circuito de comando, controle e execução. Gastam-se incontáveis bilhões de dólares no desenvolvimento de sistemas de mira e assassinato robóticos e de operação remota, com resultados desanimadoramente evidentes no Paquistão, no Afeganistão e em outros lugares. No entanto, apesar das reivindicações extravagantes por novos paradigmas de material bélico e as referências constantes de analistas militares ao agente humano enquanto "gargalo" disfuncional de operações avançadas de sistemas, a necessidade militar de grandes contingentes humanos não vai diminuir no futuro próximo. A pesquisa sobre privação de sono deve ser entendida como parte de uma busca por soldados cujas capacidades físicas se aproximarão cada vez mais das funcionalidades de aparatos e redes não humanos. O complexo científico-militar tem se dedicado ao desenvolvimento de formas de "cognição ampliada" que prometem aprimorar a interação entre homem e máquina. Simultaneamente, as Forças Armadas têm financiado diversas outras áreas de pesquisas do cérebro, incluindo o desenvolvimento de uma droga contra o medo. Haverá ocasiões em que, por exemplo, drones armados com mísseis não poderão ser usados e esquadrões da morte de soldados resistentes ao sono e à prova de medo serão necessários para missões de duração indefinida. Como parte desses esforços, a remoção de pardais de coroa branca dos ritmos sazonais do meio ambiente da costa do Pacífico deve auxiliar o projeto de imposição ao corpo humano de um modelo maquínico de duração e eficiência. A história mostra que inovações relacionadas à guerra são inevitavelmente assimiladas na esfera social mais ampla, e o soldado sem sono seria o precursor do trabalhador ou do consumidor sem sono. Produtos contra o sono, quando propagandeados agressivamente por empresas farmacêuticas, se tornariam primeiro uma opção de estilo de vida, e ao fim, para muitos, uma necessidade.

Mercados 24/7 e infraestrutura global para o trabalho e o consumo contínuos existem há algum tempo, mas agora está sendo criado um assunto que diz respeito a seres humanos para fazê-los coincidir mais intensamente

respeito a seres humanos para fazê-los comerem mais intensamente.

No fim dos anos 1990, um consórcio espacial russo-europeu anunciou seus planos de construir e colocar na órbita terrestre satélites que refletiriam a luz do Sol para a Terra. O esquema exigia uma corrente com vários satélites em órbitas sincronizadas com a do Sol, a uma altitude de 1700 quilômetros, cada satélite equipado com refletores parabólicos retráteis feitos de um material finíssimo. Quando completamente abertos, cada satélite-espelho, com duzentos metros de diâmetro, teria a capacidade de iluminar uma área de 25 quilômetros quadrados da Terra com uma luminosidade quase cem vezes maior do que a da Lua. O impulso inicial do projeto era fornecer iluminação para a exploração industrial e de recursos naturais em regiões remotas com longas noites polares na Sibéria e no leste da Rússia, permitindo trabalho noite e dia ao ar livre. Mas o consórcio acabou expandindo seus planos para incluir a possibilidade de fornecer iluminação noturna para regiões metropolitanas inteiras. Calculando que poderiam ser reduzidos os custos de energia da iluminação elétrica, o slogan da empresa era "luz do dia a noite toda". A oposição ao projeto surgiu imediatamente e de diversas direções. Astrônomos expressaram receio de que houvesse consequências para a maior parte da observação espacial a partir da Terra. Cientistas e ambientalistas declararam que haveria consequências fisiológicas prejudiciais tanto para os animais quanto para os humanos, uma vez que a ausência de alternância regular entre dia e noite interromperia vários padrões metabólicos, incluindo o do sono. Houve também protestos de grupos culturais e humanitários, que alegaram que o céu noturno é um bem comum ao qual toda a humanidade tem direito, e que desfrutar da escuridão da noite e observar as estrelas é um direito humano básico que nenhuma empresa pode anular. No entanto, se é realmente um direito ou um privilégio, ele já está sendo violado para mais da metade da população mundial em cidades que estão continuamente envoltas em uma penumbra de poluição e iluminação de alta intensidade. Defensores do projeto, todavia, afirmaram que tal tecnologia ajudaria a diminuir o uso noturno de eletricidade e que a perda do céu noturno e sua escuridão seria um preço pequeno a pagar pela redução do consumo global de energia. Seja como for, esse empreendimento, ao fim inviável, é um exemplo particular de um imaginário contemporâneo para o qual um estado de iluminação permanente é inseparável da operação ininterrupta de troca e circulação globais. Em seus

excessos empresariais, o projeto é uma expressão hiperbólica de uma intolerância institucional a tudo que obscureça ou impeça uma situação de visibilidade instrumentalizada e sem fim.

A privação de sono tem sido uma das formas de tortura sofridas pelas vítimas de custódia extrajudicial e por outros presos desde 2001. Os fatos envolvendo um detido em particular foram amplamente divulgados, mas o tratamento que ele recebeu foi semelhante ao destino de centenas de outros detidos cujos casos não são tão bem documentados. Mohammed al-Qahtani foi torturado de acordo com as especificações do que é agora conhecido como o Primeiro Plano de Interrogatório Especial do Pentágono, autorizado por Donald Rumsfeld. Al-Qahtani foi privado de sono pela maior parte do tempo durante dois meses, quando foi submetido a sessões de interrogatório que chegavam a durar vinte horas. Ele ficou confinado em cubículos onde era impossível deitar, iluminados com lâmpadas de alta intensidade e equipados com alto-falantes de onde saía música a todo volume. Essas prisões eram chamadas de Dark Sites [Locais Escuros] pela comunidade de inteligência das Forças Armadas, apesar de um dos locais em que Al-Qahtani esteve encarcerado ter como codinome Camp Bright Lights [Campo Luzes Brilhantes]. Não é, certamente, a primeira vez que a privação de sono é utilizada por norte-americanos ou seus colaboradores. É um equívoco, de certa maneira, destacar a técnica, porque, para Mohammed al-Qahtani e muitos outros, a privação de sono era apenas parte de um programa maior de espancamentos, humilhações, reclusão prolongada e simulações de afogamento. Muitos desses "programas" para prisioneiros extrajudiciais eram feitos sob medida por psicólogos de Equipes de Consultoria de Ciência do Comportamento a fim de explorar vulnerabilidades emocionais e físicas individuais por eles identificadas.

Aplica-se a privação de sono como tortura há muitos séculos, mas seu uso sistemático coincide historicamente com a disponibilidade de luz elétrica e a existência de meios de amplificação continuada do som. Utilizada rotineiramente pela polícia de Stálin nos anos 1930, a privação de sono era normalmente a parte inicial do que os torturadores da NKVD [Comissariado do Povo para Assuntos Internos] chamavam de "esteira rolante" — a sequência organizada de brutalidades, de violência gratuita, que danifica irreparavelmente seres

humanos. Ela induz à psicose depois de um período relativamente curto, e após algumas semanas começa a causar danos neurológicos. Em experimentos, ratos morrem depois de três semanas de insônia. Ela conduz a um estado de extremo desamparo e submissão, em que a extração de informações relevantes da vítima é impossível, e no qual ela confessará ou inventará qualquer coisa. A negação do sono é uma desapropriação violenta do eu por forças externas, o estilhaçamento calculado de um indivíduo.

Os Estados Unidos estão, sem dúvida, envolvidos há tempos na prática de tortura, diretamente ou por meio de governos fantoches, mas foi notável, no período pós-11 de Setembro, a facilidade com que a prática foi recolocada sob a luz da visibilidade pública como apenas mais uma controvérsia entre outras. Pesquisas de opinião indicam que a maioria dos norte-americanos aprova a tortura em algumas circunstâncias. As discussões na grande imprensa rejeitam unanimemente a afirmação de que a privação de sono é tortura. Ao contrário, é considerada uma forma de persuasão psicológica, aceitável para muitos tanto quanto a alimentação forçada de prisioneiros em greve de fome. Como relatou Jane Mayer em seu livro *The Dark Side* [O lado escuro], a privação de sono era justificada cinicamente nos documentos do Pentágono pelo fato de que soldados da divisão de elite Seals da Marinha norte-americana eram obrigados a participar de missões simuladas nas quais passavam dois dias sem dormir.[1] Vale lembrar que o tratamento dos assim chamados prisioneiros de “alto interesse” em Guantánamo e em outros lugares combinava formas explícitas de tortura com controle completo sobre a experiência sensorial e perceptiva. Os detentos eram obrigados a viver em celas permanentemente iluminadas, sem janelas, e a usar vendas para os olhos e tampões para os ouvidos, que bloqueavam a luz e o som sempre que eram conduzidos para fora de suas celas, a fim de impedir qualquer consciência de dia ou noite ou de qualquer estímulo que fornecesse pistas de seu paradeiro. Esse regime de privação perceptiva muitas vezes se estende ao contato diário entre prisioneiros e guardas, nos quais os últimos sempre estão inteiramente paramentados, de luvas e capacete com visores espelhados de acrílico impedindo que o prisioneiro tenha qualquer relação visual com um rosto ou mesmo com um pedaço de pele à mostra. São técnicas e procedimentos pensados para induzir estados abjetos de submissão, e um dos níveis no qual isso ocorre é a fabricação de um mundo que exclui radicalmente a possibilidade de

cuidado, atenção ou consolo.

Essa constelação específica de eventos recentes oferece um ponto de vista prismático para algumas das diversas consequências da globalização neoliberal e de processos mais extensos da modernização ocidental. Não quero atribuir a esse conjunto um sentido explicativo especial; ao contrário, ele fornece um acesso provisório a alguns dos paradoxos do mundo-da-vida ininterruptamente em expansão do capitalismo do século XXI – paradoxos que são inseparáveis das mudanças nas configurações de sono e vigília, luminosidade e escuridão, justiça e terror, e das formas de exposição, falta de proteção e vulnerabilidade. Pode-se contestar que escolho fenômenos excepcionais ou extremos; mesmo assim, não estão desligados do que são hoje trajetórias e condições normativas em diversos outros lugares. Uma delas é a inscrição geral da vida humana na duração sem descanso, definida por um princípio de funcionamento contínuo. É um tempo que não passa mais, para além das horas do relógio.

Por trás do vazio da frase de efeito, 24/7 é uma redundância estática que contradiz sua própria relação com as tessituras rítmicas e periódicas da vida humana. Remete a um esquema arbitrário e inflexível de uma semana de duração, subtraído do desdobramento de qualquer experiência variada ou cumulativa. Dizer "24 / 365", por exemplo, não é a mesma coisa, pois a expressão sugere, com certo preciosismo, uma temporalidade estendida ao longo da qual algo pode de fato mudar, e ao longo da qual eventos inesperados podem ocorrer. Como indiquei acima, muitas instituições no mundo desenvolvido funcionam 24/7 há décadas. Apenas recentemente a elaboração e a configuração da identidade pessoal e social foram reorganizadas a fim de se adaptarem à operação ininterrupta de mercados, redes de informação e outros sistemas. Um ambiente 24/7 parece um mundo social, mas é na verdade um modelo não social de desempenho maquínico e uma interrupção da vida que não revela o custo humano exigido para sustentar sua eficácia. Deve ser distinguido do que Lukács e outros no início do século XX identificaram como o tempo vazio e homogêneo da modernidade, o tempo do calendário ou linear dos países, do mercado financeiro ou da indústria, que excluíam toda esperança e projetos individuais. O que é novo é o amplo abandono da pretensão de que o tempo possa estar acoplado a quaisquer tarefas de longo prazo, inclusive a fantasias de "progresso" ou desenvolvimento.

Um mundo 24/7 iluminado e sem sombras é a miragem capitalista final da pós-história, de um exorcismo da alteridade, que é o motor de toda mudança histórica.

24/7 é um tempo de indiferença, contra o qual a fragilidade da vida humana é cada vez mais inadequada, e dentro do qual o sono não é necessário nem inevitável. Em relação ao trabalho, torna plausível, até normal, a ideia de trabalhar sem pausa, sem limites. Alinha-se com o inanimado, com o inerte ou com o que não envelhece. Enquanto exortação publicitária, decreta a disponibilidade absoluta e, consequentemente, o caráter incessante das carências e sua incitação, mas igualmente sua manutenção perpétua. A ausência de restrições ao consumo não é simplesmente temporal. Já passou a época em que a acumulação era, acima de tudo, de coisas. Agora nossos corpos e identidades assimilam uma superabundância de serviços, imagens, procedimentos e produtos químicos em nível tóxico e muitas vezes fatal. A sobrevivência individual a longo prazo é sempre dispensável se a alternativa pode admitir, mesmo que indiretamente, a possibilidade de interlúdios sem compras ou sua instigação. Da mesma forma, 24/7 é inseparável da catástrofe ambiental, dada a exigência de gasto permanente e desperdício sem fim para sua manutenção e a interrupção fatal dos ciclos e estações dos quais depende a integridade ecológica.

Em sua inutilidade profunda e passividade intrínseca, com as perdas incalculáveis que causa ao tempo produtivo, à circulação e ao consumo, o sono sempre estará a contrapelo das demandas de um universo 24/7 . A imensa parte de nossas vidas que passamos dormindo, libertos de um atoleiro de carências simuladas, subsiste como uma das grandes afrontas humanas à voracidade do capitalismo contemporâneo. O sono é uma interrupção sem concessões no roubo de nosso tempo pelo capitalismo. A maioria das necessidades aparentemente irredutíveis da vida humana — fome, sede, desejo sexual e recentemente a necessidade de amizade — foi transformada em mercadoria ou investimento. O sono afirma a ideia de uma necessidade humana e de um intervalo de tempo que não pode ser colonizado nem submetido a um mecanismo monolítico de lucratividade, e desse modo permanece uma anomalia incongruente e um local de crise no presente global. Apesar de todas as pesquisas científicas, frustra e confunde qualquer estratégia para explorá-lo ou redefini-lo. A verdade chocante, inconcebível, é que nenhum valor pode ser extraído do sono.

Não surpreende que, em todo lugar, esteja em curso uma degradação do sono, dada a dimensão do que está economicamente em jogo. Ao longo do século XX houve incursões regulares contra o tempo de sono — o adulto norte-americano médio dorme agora aproximadamente seis horas e meia por noite, uma redução do patamar de oito horas da geração anterior e (por incrível que pareça) de dez horas do começo do século XX. Em meados do século XX, o conhecido provérbio de que "passamos um terço de nossas vidas dormindo" parecia uma certeza axiomática, uma certeza que continua sendo minada. O sono é um lembrete ubíquo, mas ignorado, de uma pré-modernidade que jamais foi completamente superada, do universo agrícola que começou a desaparecer há quatrocentos anos. O escândalo do sono é o enraizamento em nossas vidas das oscilações rítmicas de luz solar e escuridão, atividade e descanso, de trabalho e recuperação, erradicadas ou neutralizadas em outros âmbitos. O sono possui, claro, uma história densa, assim como tudo que é supostamente natural. Jamais foi algo monolítico ou imutável, e ao longo de séculos e milênios assumiu diversas formas e padrões. Nos anos 1930, Marcel Mauss incluiu tanto o sono quanto a vigília em seu estudo de "técnicas corporais", no qual mostrou que comportamentos aparentemente instintivos eram na verdade aprendidos de diversas maneiras por imitação ou educação. No entanto, ainda assim é possível supor que havia características comuns do sono na enorme diversidade de sociedades agrárias pré-modernas.

Em meados do século XVII, o sono se desligou da posição estável que ocupara nas concepções aristotélicas e renascentistas, hoje obsoletas. Sua incompatibilidade com noções modernas de produtividade e racionalidade passou a ser notada, e Descartes, Hume e Locke foram apenas alguns dos filósofos que desprezavam o sono por sua irrelevância para o funcionamento da mente e para a busca de conhecimento. O sono se desvalorizou em face do privilégio conferido à consciência e à vontade, a noções de utilidade, objetividade e ações em interesse próprio. Para Locke, o sono era uma interrupção lamentável, ainda que inevitável, das prioridades que Deus estabeleceu para os seres humanos: serem industriosos e racionais. No primeiro parágrafo do *Tratado da natureza humana* de Hume, o sono é comparado à febre e à loucura como exemplos de obstáculos ao conhecimento. Em meados do século XIX, a relação assimétrica entre sono e vigília passou a ser caracterizada segundo modelos hierárquicos nos quais o sono era tratado como uma regressão a um modo inferior e mais

primitivo, no qual a atividade cerebral supostamente superior e mais complexa era inibida. Schopenhauer é um dos raros pensadores que viraram essa hierarquia contra si mesma e afirmaram que apenas no sono pode-se encontrar "o verdadeiro cerne" da existência humana.

O status incerto do sono deve ser compreendido em relação à dinâmica particular da modernidade, que invalida qualquer organização da realidade em conceitos binários complementares. A força homogeneizadora do capitalismo é incompatível com qualquer estrutura inerente de diferenciação: sagrado-profano, carnaval-dia de trabalho, natureza-cultura, máquina-organismo e assim por diante. Assim, tornam-se inaceitáveis quaisquer persistentes noções do sono como algo de certa forma "natural". As pessoas continuarão a dormir, claro, e mesmo as megalópoles em expansão terão intervalos noturnos de relativo sossego. No entanto, o sono é agora uma experiência desligada de ideias de necessidade e natureza. Ao contrário, e como tantas outras coisas, é tratado como uma função variável, mas controlada, que só pode ser definida instrumental e fisiologicamente. Pesquisas recentes mostram que cresce exponencialmente o número de pessoas que acordam uma ou mais vezes durante a noite para checar mensagens ou informações. Uma figura de linguagem recorrente e aparentemente inócua é o "sleep mode", inspirada nas máquinas. A ideia de um aparelho em modo de consumo reduzido e de prontidão transforma o sentido mais amplo do sono em uma mera condição adiada ou diminuída de operacionalidade e acesso. Ela supera a lógica do desligado / ligado, de maneira que nada está fundamentalmente "desligado" e não há nunca um estado real de repouso.

O sono é uma afirmação irracional e intolerável de que pode haver limites à compatibilidade de seres vivos com as forças supostamente irresistíveis da modernização. Um dos truísmos conhecidos do pensamento crítico contemporâneo é que não existem características naturais inalteráveis – nem mesmo a morte, segundo os que preveem que em breve estaremos todos transferindo os dados de nossas mentes para uma forma digital de imortalidade. Acreditar que existam quaisquer traços essenciais que distinguem os seres vivos das máquinas é, dizem-nos críticos célebres, ingênuo e delirante. Por que alguém protestaria, pode-se argumentar, se novas drogas nos permitissem trabalhar por cem horas seguidas? Períodos de sono mais flexíveis e reduzidos não permitiriam maior liberdade pessoal e organização da própria vida de acordo com necessidades

e desejos individuais? Menos sono não permitiria mais oportunidades de “viver a vida ao máximo”? Alguém poderia contestar que os seres humanos foram feitos para dormir à noite, que os nossos corpos estão alinhados com a rotação diária de nosso planeta e que comportamentos que reagem às estações e à luz do Sol existem na maioria dos organismos vivos. A resposta provavelmente seria: isso é uma bobagem “new age” perniciosa, ou pior, uma nefasta ânsia heideggeriana por alguma conexão com a Terra. No paradigma neoliberal globalista, dormir é, acima de tudo, para os fracos.

No século XIX, após os piores abusos no tratamento aos trabalhadores ao longo da industrialização europeia, os administradores das fábricas se deram conta de que seria mais lucrativo oferecer aos trabalhadores quantidades modestas de tempo de descanso a fim de torná-los produtores mais eficazes e sustentáveis no longo prazo, como mostrou Anson Rabinbach em seu trabalho sobre a ciência da fadiga. Mas nas últimas décadas do século XX e até o presente, com o colapso de formas controladas ou mitigadas de capitalismo nos Estados Unidos e na Europa, desapareceu a necessidade interna de repouso e recuperação enquanto componentes do crescimento econômico e da lucratividade. O tempo para o descanso e a regeneração dos seres humanos é simplesmente caro demais para ser estruturalmente possível no capitalismo contemporâneo. Teresa Brennan cunhou o termo “biodesregulamentação” para descrever as discrepâncias brutais entre o funcionamento temporal de mercados desregulamentados e as limitações físicas intrínsecas aos seres humanos obrigados a se conformar a essas demandas.[2]

O declínio no valor de longo prazo do trabalho vivo não oferece incentivo a que repouso ou saúde sejam prioridades econômicas, como mostram os debates recentes a respeito de políticas de saúde. Existem agora pouquíssimos interlúdios significativos na existência humana (com a exceção colossal do sono) que não tenham sido permeados ou apropriados pelo tempo de trabalho, pelo consumo ou pelo marketing. Em sua análise do capitalismo contemporâneo, Luc Boltanski e Ève Chiapello apontaram para o leque de forças que valorizam o indivíduo que está constantemente envolvido, operando, interagindo, comunicando, reagindo ou processando em algum meio telemático. Em regiões afluentes do planeta isso ocorreu, afirmam, em meio à dissolução da maioria das fronteiras entre tempo privado e profissional, entre trabalho e consumo. Em seu paradigma

conexionista, o maior prêmio é conferido à atividade em si mesma, "estar sempre fazendo algo, movimentar, mudar — é isso o que confere prestígio, em oposição à estabilidade, que é muitas vezes sinônimo de inação".[3] Esse modelo de atividade não é uma transformação do paradigma anterior da ética do trabalho, mas um modelo de normatividade completamente novo, que exige temporalidades 24/7 para sua realização.

Para retornar brevemente ao projeto já mencionado: o plano de colocar na órbita terrestre enormes refletores de luz solar que eliminariam a escuridão da noite tem algo de absurdo, como a sobrevivência de um projeto de baixa intensidade tecnológica, mecânico, saído dos livros de Júlio Verne ou da ficção científica do começo do século XX. Na verdade, as primeiras tentativas de lançamento fracassaram — em uma ocasião, os refletores não abriram corretamente, e em outra a presença de nuvens densas sobre a cidade escolhida para o teste impediu uma demonstração convincente de seu potencial. Suas ambições talvez pareçam relacionadas a um conjunto amplo de práticas panópticas desenvolvidas nos últimos duzentos anos. Isto é, remetem à importância da iluminação no modelo original do Panóptico de Jeremy Bentham, que propunha a inundação dos espaços com luzes a fim de eliminar as sombras e criar condições de controle graças à visibilidade completa. Mas por décadas outros tipos de satélites realizaram, de maneiras muito mais sofisticadas, essas operações de vigilância e coleta de informação. Um panopticismo modernizado se expandiu muito além das ondas visíveis de luz, em direção a outras regiões do espectro, para não mencionar os diversos tipos de escâneres não óticos e sensores térmicos e biológicos. O projeto do satélite deve ser visto talvez como a perpetuação de práticas mais claramente utilitárias que tiveram início no século XIX. Em sua história da tecnologia de iluminação, Wolfgang Schivelbusch mostra como o amplo desenvolvimento da iluminação pública por volta da década de 1880 atingiu dois objetivos inter-relacionados: reduziu ansiedades antigas a respeito dos perigos associados à escuridão noturna e expandiu a duração e, portanto, a lucratividade de muitas atividades econômicas.[4] A iluminação noturna foi uma demonstração simbólica do que os defensores do capitalismo prometeram ao longo de todo o século XIX: seria a dupla garantia de segurança e de ampliação das possibilidades de prosperar, melhorando para todos, supostamente, o tecido da existência social. Nesse sentido, o estabelecimento

triunfal de um mundo 24/7 é uma realização daquele projeto anterior, mas com benefícios e prosperidade que se acumulam principalmente em favor de uma poderosa elite global.

24/7 mina paulatinamente as distinções entre dia e noite, entre claro e escuro, entre ação e repouso. É uma zona de insensibilidade, de amnésia, de tudo que impede a possibilidade de experiência. Parafraseando Maurice Blanchot, é tanto o próprio desastre quanto a consequência do desastre, caracterizado pelo céu vazio, no qual não se vê nenhuma estrela ou sinal, em que qualquer referência se perde e nenhuma orientação é possível.[5] Mais concretamente, é como um estado de emergência, quando um conjunto de refletores é repentinamente aceso no meio da noite, aparentemente como resposta a circunstâncias extremas, mas que permanecem acesos, transformados em condição permanente. O planeta é repensado como um local de trabalho ininterrupto ou um shopping center de escolhas, tarefas, seleções e digressões infinitas, aberto o tempo todo. A insônia é o estado no qual a produção, o consumo e o descarte ocorrem sem pausa, apressando a exaustão da vida e o esgotamento dos recursos.

Último obstáculo – na verdade, a última das "barreiras naturais", para usar a expressão de Marx – à completa realização do capitalismo 24/7 , o sono não pode ser eliminado. Mas pode ser arruinado e despojado e, como meu exemplo inicial mostra, existem métodos e motivações para destruí-lo. O dano ao sono é inseparável do atual desmantelamento da proteção social em outras esferas. Assim como o acesso universal à água potável tem sido destruído pela poluição e pela privatização no mundo todo, somadas à valorização comercial da água engarrafada, não é difícil ver um processo similar de produção da escassez em relação ao sono. As incursões contra ele criam as condições de insônia nas quais o sono deve ser comprado (mesmo que paguemos por um estado quimicamente modificado que é apenas uma aproximação ao sono real). As estatísticas sobre o aumento do uso de barbitúricos mostram que, em 2010, compostos como Ambien ou Lunesta foram receitados para cerca de 50 milhões de norte-americanos, e muitos outros milhões compraram outros tipos de produtos que induzem ao sono. Mas seria equivocado imaginar uma melhora nas condições atuais que permitiria às pessoas dormir profundamente e acordar refeitas. A essa altura, mesmo um mundo organizado de maneira menos opressiva dificilmente eliminaria a insônia. A falta de sono assume seu sentido histórico e sua tessitura afetiva particular em relação às experiências coletivas externas a ele, e a insônia é

hoje inseparável de muitas outras formas de desapropriação e ruína social em curso no mundo todo. Privação individual em nosso presente é parte de uma condição generalizada e mundial de perda.

O filósofo Emmanuel Lévinas é um dos diversos pensadores que tentaram compreender os sentidos da insônia no contexto da história recente.[6] A insônia, afirma, é uma forma de imaginar a extrema dificuldade da responsabilidade individual face às catástrofes de nosso tempo. Parte do mundo modernizado no qual vivemos é composta da visibilidade ubíqua da violência inútil e do sofrimento humano que ela causa. Essa visibilidade, em todas as suas formas híbridas, é um clarão que desestabiliza toda condescendência e impede a desatenção regeneradora do sono. A insônia corresponde à necessidade de vigilância, à recusa de ignorar o horror e a injustiça que assolam o mundo. É a inquietação do esforço de evitar ignorar o sofrimento alheio. Mas essa inquietação é também a ineficácia frustrante de uma ética da vigilância; o ato de testemunhar e sua monotonia podem se tornar uma mera resignação diante da noite, diante do desastre. Não é nem público nem completamente privado. Para Lévinas, a insônia sempre paira entre a introspecção e a despersonalização radical; não exclui o interesse pelo outro, mas não oferece uma noção clara de um espaço para sua presença. É onde enfrentamos a quase impossibilidade de viver humanamente. A insônia deve ser distinguida do fardo da vigília, com sua atenção quase insuportável ao sofrimento e à enorme responsabilidade que ele impõe.

Um mundo 24/7 é desencantado, sem sombras nem obscuridade ou temporalidades alternativas. É um mundo idêntico a si mesmo, um mundo com o mais superficial dos passados, e por isso sem espectros. Mas a homogeneidade do presente é um efeito da luminosidade fraudulenta que pretende se estender a tudo e se antecipar a todo mistério ou ao desconhecido. Um mundo 24/7 produz uma equivalência aparente entre o que está imediatamente disponível, acessível ou utilizável e o que realmente existe. O espectral é, de alguma maneira, a intrusão ou irrupção no presente por algo que está fora do tempo e pelos fantasmas do que não foi descartado pela modernidade, de vítimas que não serão esquecidas, da emancipação não realizada. As rotinas 24/7 podem neutralizar ou absorver diversas experiências de retorno desnorteadoras que poderiam virtualmente minar o caráter substantivo, bem como a identidade do presente e

sua aparente autossuficiência. Uma das abordagens mais premonitórias do lugar do espectral em um mundo iluminado, sem dia ou noite, é o filme *Solaris*, de Andrei Tarkóvski, de 1972. É a história de um grupo de cientistas em uma nave espacial que percorre a órbita de um planeta enigmático para verificar, em sua atividade, possíveis inconsistências em relação a teorias científicas existentes. Para os habitantes do ambiente intensamente iluminado e artificial da estação espacial, a insônia é uma condição crônica. Nesse ambiente hostil ao descanso e ao retiro, e no qual se leva uma vida exposta e externalizada, o controle cognitivo entra em colapso. Sob essas condições extremas, os indivíduos são surpreendidos não apenas por alucinações, mas pela presença de fantasmas, chamados no filme de "visitantes". O empobrecimento sensorial do ambiente da estação espacial e a perda do tempo diurno afrouxam os vínculos com um presente estável, permitindo que o sonho, enquanto portador da memória, seja realocado na vigília. Para Tarkóvski, essa proximidade do espectral e da força viva da rememoração possibilita ao indivíduo permanecer humano em um mundo desumano, e torna a privação de sono e a exposição pública suportáveis. Surgido dos espaços tímidos de experimentalismo cultural dos anos 1970 na União Soviética, *Solaris* mostra que o reconhecimento e a afirmação desses retornos fantasmagóricos, depois de repetidas negações e repressões, é um caminho em direção à possibilidade de liberdade e felicidade.

Uma corrente da teoria política contemporânea afirma que a exposição pública é uma característica constitutiva fundamental, ou trans-histórica, do indivíduo. Antes de ser autônomo ou autossuficiente, um indivíduo não pode ser entendido a não ser em relação ao que está fora dele, a uma alteridade que o enfrenta.[7] Apenas nesse estado de vulnerabilidade pode haver uma abertura para as relações de dependência que mantêm a sociedade. No entanto, vivemos em um momento histórico no qual essa condição nua de exposição foi desarticulada de sua relação com formas comunais que, ainda que de maneira tímida, ofereciam salvaguarda ou proteção. A exploração desses problemas na obra de Hannah Arendt é importante. Por muitos anos, ela usou imagens de luz e visibilidade em suas análises sobre o que era necessário para toda vida política digna do nome. Para um indivíduo ter relevância política, deve haver um equilíbrio, um movimento pendular entre a exposição ofuscante, áspera, da atividade pública e a esfera protegida, blindada, da vida doméstica ou privada, do

que ela chama de "treva da existência resguardada". Em outro momento ela se refere à "meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima". Sem o espaço ou o tempo da privacidade, longe da "luz implacável e crua da constante presença de outros no mundo público", não se pode alimentar a singularidade do eu, um eu que pudesse fazer uma contribuição substancial para os debates a respeito do bem comum.

Para Arendt, a esfera privada devia ser distinguida da busca individual de felicidade material na qual o eu é definido por suas aquisições e por aquilo que consome. Em *A condição humana*, ela desenvolveu esses dois conceitos em termos de um equilíbrio rítmico entre exaustão e regeneração: a exaustão que resulta do trabalho ou da atividade no mundo e a regeneração que ocorre regularmente no interior de um ambiente doméstico acolhedor e protegido. Arendt sabia muito bem que seu modelo de relações mutuamente amparadas entre público e privado raramente havia sido realizado ao longo da história. Mas ela via as possibilidades de tal balanço profundamente ameaçadas pela ascensão de uma economia na qual "todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo", tornando impossível qualquer reconhecimento compartilhado de interesses ou objetivos comuns. Escrevendo em meio aos anos 1950 marcados pela Guerra Fria, ela teve a perspicácia de dizer: "se não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não mais num mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos as coisas surgem e desaparecem".[8] Ela estava igualmente ciente de como a vida pública e a esfera de trabalho eram experiências alienantes para a maioria das pessoas.

Existem muitas afirmações semelhantes e relacionadas, como "Deus nos proteja da visão única e do sono de Newton", de William Blake, "sobre as nossas mais nobres faculdades se espalha um sonho repleto de pesadelos", de Carlyle, e "o sono arrasta toda a nossa vida diante de nossos olhos", de Emerson, até "o espetáculo expressa nada mais do que o desejo de sono da sociedade", de Guy Debord. Seria fácil reunir centenas de outros exemplos dessa caracterização às avessas da parte *desperta* da experiência social moderna. Imagens de uma sociedade de adormecidos vêm da esquerda e da direita, da alta e da baixa cultura, e têm sido um elemento constante no cinema, de *O gabinete do Dr. Caligari* a

Matrix. Essas evocações do sonambulismo em massa têm em comum a associação de comportamentos rotineiros, habituais ou de quase transe, à debilitação ou redução das capacidades perceptivas. A maioria das teorias sociológicas dominantes sugere que os indivíduos modernos vivem e agem, ao menos intermitentemente, em estados que são enfaticamente distintos do sono – estados de autoconsciência nos quais é possível avaliar acontecimentos e informações como participantes racionais e objetivos da vida pública ou cívica. Quaisquer posições que caracterizam as pessoas como desprovidas de iniciativa, como autômatos passivos à mercê da manipulação ou do controle de seu comportamento, são normalmente consideradas redutoras ou irresponsáveis.

Ao mesmo tempo, a maioria das noções de despertar político é considerada igualmente perturbadora, por sugerir um processo de conversão repentino e irracional. Basta lembrar o principal slogan eleitoral do partido nazista no começo da década de 1930: "Deutschland Erwache!" – Despertai, Alemanha! Mais remota historicamente é a epístola de são Paulo aos romanos: "Tanto mais que sabeis em que tempo estamos vivendo: já chegou a hora de acordar [...] deixemos as obras das trevas e vistamos a armadura da luz!". Ou, mais recente e tediosamente, o chamado das forças anti-Ceauscescu em 1989: "Despertai, romenos, do sono profundo em que fostes colocados pelas mãos de um tirano". Despertares políticos e religiosos são tratados em termos perceptivos, como uma habilidade recém-adquirida de ver, através de um véu, um estado verdadeiro das coisas, de discriminar um mundo invertido de outro que está na ordem correta, ou de recuperar uma verdade perdida que se torna a negação daquela da qual despertamos. Perturbação epifânica da insipidez entorpecida da existência rotineira, despertar é recuperar a autenticidade em oposição ao ócio entorpecido do sono. Nesse sentido, o despertar é uma forma de decisionismo: a experiência de um momento redentor que parece interromper o tempo histórico, no qual um indivíduo é submetido a um encontro transformador com um futuro até então desconhecido. Mas toda essa categoria de imagens e metáforas não condiz mais com um sistema global que nunca dorme, como se para garantir que nenhum despertar potencialmente perturbador nunca mais seja necessário ou relevante. Se algo sobrevive da iconografia do pôr e do nascer do sol, é em torno daquilo que Nietzsche identificou como a demanda, formulada por Sócrates, por "uma permanente luz diurna da razão".[9] Mas desde os tempos de Nietzsche tem

havido uma transferência enorme e irreversível da "razão" humana às operações 24/7 de redes de processamento de informação e à transmissão sem fim de luz por circuitos de fibra ótica.

Paradoxalmente, o sono é uma imagem para a subjetividade sobre a qual o poder é capaz de operar com a menor resistência política possível *e* uma condição que finalmente não pode ser instrumentalizada ou externamente controlada — que evade ou frustra as demandas da sociedade de consumo global. Assim, não é preciso lembrar que os muitos clichês do discurso social e cultural dependem de um sentimento monolítico ou vazio do sono. Maurice Blanchot, Maurice Merleau-Ponty e Walter Benjamin são apenas alguns dos pensadores do século XX que refletiram sobre a profunda ambiguidade do sono e sobre a impossibilidade de encaixá-lo em qualquer esquema binário. Claramente, o sono deve ser entendido em relação às distinções entre público e privado, entre o individual e o coletivo, mas sempre levando em consideração sua permeabilidade e proximidade. Meu principal argumento é que, no contexto de nosso próprio presente, o sono pode representar a durabilidade do social, e que o sono pode ser análogo a outros limiares nos quais a sociedade poderia defender ou proteger-se a si mesma. Como o estado mais privado e vulnerável de todos, o sono depende crucialmente da sociedade para se sustentar.

Um dos exemplos vívidos da insegurança do estado de natureza no *Leviatã* de Thomas Hobbes é a vulnerabilidade de um indivíduo adormecido diante dos inúmeros perigos e predadores que se deve temer a cada noite. Assim, uma obrigação rudimentar da comunidade é oferecer segurança para aquele que dorme, não apenas contra perigos reais, mas — igualmente importante — contra a ansiedade que geram. A proteção daquele que dorme pela comunidade ocorre no interior de uma reconfiguração maior da relação social entre segurança e sono. No início do século XVII, ainda se pode encontrar os resquícios de uma hierarquia imaginada que distinguia as capacidades sobre-humanas do senhor ou do soberano — cujos poderes oniscientes, ao menos simbolicamente, não sucumbiam às condições desabilitadoras do sono — dos instintos somáticos de homens e mulheres trabalhadores. No entanto, em *Henrique V*, de Shakespeare, e *Dom Quixote*, encontramos tanto a formulação quanto o esvaziamento desse modelo hierárquico. Para o rei Henrique, a distinção relevante não é apenas entre o sono e a vigília, mas entre uma vigilância perceptiva mantida ao longo da "noite

totalmente vigiada" e a sonolência profunda, bem como a "mente vazia", do pequeno proprietário ou do camponês. Sancho Pança, de outro ponto de vista, divide o mundo entre aqueles que, como ele próprio, nasceram para dormir e aqueles que, como seu senhor, nasceram para vigiar. Em ambos os textos, ainda que subsistam as obrigações associadas à posição na hierarquia, existe uma consciência paralela da obsolescência e da persistência meramente formal desse modelo paternalista de vigilância.

A obra de Hobbes é um indício importante de uma transformação da garantia de segurança e das necessidades daqueles que dormem. Novos tipos de perigo tomaram o lugar daqueles que preocupavam Henrique e o senhor de Sancho Pança, e esses perigos são tratados em um acordo contratual não mais fundado em uma ordem natural de posições terrenas e celestes. As primeiras grandes repúblicas burguesas, assim como a comunidade imaginada por Hobbes, eram excludentes, pois existiam para servir às necessidades das classes proprietárias. Assim, a segurança oferecida àquele que dorme diz respeito não apenas à segurança física ou corporal, mas à proteção de sua propriedade e de seus bens enquanto está dormindo. Ainda, a ameaça potencial ao sono pacífico da classe proprietária viria dos pobres e dos indigentes, enquanto entre aqueles cujo sono cabia ao rei Henrique zelar estavam incluídos os inferiores, até mesmo o "escravo infeliz". A relação entre propriedade e o direito ou privilégio de um sono tranquilo tem suas origens no século XVII e permanece em vigor hoje nas cidades do século XXI. Os espaços públicos são agora totalmente planejados com o fim de impedir o sono, muitas vezes incluindo — com uma crueldade própria — o formato serrilhado de bancos e outras superfícies acima do chão que impedem que um corpo humano se deite sobre eles. O fenômeno disseminado, mas socialmente ignorado, dos sem-teto urbanos é sinal de inúmeras privações, mas poucas são mais agudas do que os riscos e inseguranças do sono desabrigado.

Em um sentido mais amplo, no entanto, o contrato que pretendia oferecer proteção a qualquer pessoa, proprietária ou não, foi quebrado há muito tempo. Na obra de Kafka encontramos a ubiquidade das condições que Arendt identificou como a ausência de espaços ou tempos nos quais pode haver repouso e regeneração. *O castelo*, "A construção" e outros textos trazem à tona a insônia e a vigilância obrigatória que acompanham as formas modernas de isolamento e alienação. Em *O castelo* há uma inversão do antigo modelo de proteção soberana:

aqui, a vigilância inútil e a vigília aflitiva do agrimensor marcam sua inferioridade e irrelevância para os funcionários sonolentos da burocracia do castelo. "A construção", uma história da redução da existência humana à busca obsessiva e ansiosa de autopreservação, é um dos retratos mais lúgubres, em toda a literatura, da vida como solidão, desligada de qualquer reciprocidade. É uma visão sombria da vida humana na ausência de comunidade ou sociedade civil, infinitamente distante das formas coletivas de vida dos recém-criados *kibutzim* pelos quais Kafka se sentia tão atraído.

A ausência completa de proteção ou segurança para aqueles que mais precisam ficou terrivelmente evidente no desastre na fábrica de produtos químicos em Bhopal, na Índia, em 1984. Pouco depois da meia-noite de 1º. de dezembro, um vazamento de gases altamente tóxicos de um tanque de armazenamento precariamente mantido matou dezenas de milhares de moradores da região – a maior parte deles dormia no momento do acidente. Outros milhares de pessoas morreram nas semanas e meses seguintes, e houve um número ainda maior de feridos ou inválidos para toda a vida. O desastre de Bhopal é até hoje a revelação definitiva do desacordo entre a globalização corporativa e a possibilidade de segurança e sustentabilidade para as comunidades humanas. Nas décadas seguintes, a insistente negação de responsabilidade ou de justiça em relação às vítimas pela empresa Union Carbide confirma que o próprio desastre não pode ser tratado como um acidente e que, no contexto das operações corporativas, as vítimas eram inerentemente supérfluas. Certamente, as consequências do incidente teriam sido igualmente horríveis se ele tivesse ocorrido durante o dia, mas o fato de ter acontecido à noite ressalta a vulnerabilidade sem par da pessoa adormecida em um mundo do qual desapareceram ou foram enfraquecidas antigas garantias sociais. Diversos pressupostos fundamentais a respeito da coesão das relações sociais se aglutinam em torno da questão do sono – na reciprocidade entre vulnerabilidade e confiança, entre exposição e proteção. É crucial a dependência da guarda de outros para a despreocupação revigorante do sono, para um intervalo periódico no qual se está livre de temores, e para um esquecimento temporário "do mal".[10] À medida que a corrosão do sono se intensifica, pode ficar mais claro como a solicitude que é essencial para aquele que dorme não é qualitativamente diferente da proteção que é exigida por formas mais imediatamente óbvias e agudas de

sofrimento social.

---

1 Jane Mayer, *The Dark Side*. Nova York: Doubleday, 2008, p. 206.
2 Teresa Brennan, *Globalization and its Terrors: Daily Life in the West*. Londres: Routledge, 2003, pp. 19-22.
3 Luc Boltanski e Ève Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*. Londres: Verso, p. 155 [ed. bras.: *O novo espírito do capitalismo*, trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 193].
4 Wolfgang Schivelbusch, *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century*, trad. Angela Davies. Berkeley: California University Press, 1988.
5 Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, trad. Ann Smock. Lincoln: Nebraska University Press, 1955, pp. 48-50.
6 Sobre algumas das muitas discussões de Lévinas sobre a insônia, ver *Existence and Existents*, trad. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001 [ed. bras.: *Da existência ao existente*, trad. Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998]; e *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trad. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.
7 Ver, por exemplo, Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1991.
8 Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958, p. 134 [ed. bras.: *A condição humana*, trad. Roberto Raposo. São Paulo: Forense Universitária, 2010, p. 147].
9 Friedrich Nietzsche, *Twilight of the idols*, trad. R. J. Hollingdale. Londres: Penguin, 1968, p. 33 [ed. bras.: *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 22].
10 Roland Barthes, *The Neutral*, trad. Rosalind E. Krauss e Denis Hollier. Nova York: Columbia University Press, 2005, p. 37 [ed. bras.: *O neutro*, trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins, 2003, p. 82].

CAPÍTULO DOIS

24/7 anuncia um tempo sem tempo, um tempo sem demarcação material ou identificável, um tempo sem sequência nem recorrência. Implacavelmente redutor, celebra a alucinação da presença, de uma permanência inalterável composta de operações incessantes e automáticas. Pertence ao momento posterior à transformação da vida comum em objeto da técnica. Também repercute indireta, mas poderosamente, como uma intimação, como o que alguns teóricos chamam de "palavra de ordem". Para Deleuze e Guattari, a *mot d'ordre* é um comando, uma instrumentalização da linguagem que tem como objetivo preservar ou criar a realidade social, e cujo efeito, ao fim, é gerar medo.[1] Slogan imaterial e abstrato, a implacabilidade 24/7 repousa, no entanto, em sua temporalidade impossível. É sempre uma condenação e depreciação da fraqueza e da inadequação do tempo humano, com suas tessituras confusas, irregulares. Apaga a relevância e o valor de todo intervalo ou variação. Ao anunciar a conveniência do acesso perpétuo, disfarça sua anulação da periodicidade que deu forma à vida da maioria das culturas por milênios: o ritmo diário de acordar e dormir e as alternâncias mais longas entre dias de trabalho e dias de devoção ou descanso, que para os habitantes da Mesopotâmia, hebreus antigos e outros resultou em uma semana de sete dias. Em outras culturas antigas, em Roma e no Egito, havia semanas de oito e dez dias organizadas em função dos dias de mercado e das fases da lua. O fim de semana é o resíduo moderno desses sistemas antigos, mas até essa marca de distinção temporal é erodida pela imposição da homogeneidade 24/7 . É claro que essas distinções anteriores (os dias da semana, feriados, descansos sazonais) persistem, mas seu sentido e legibilidade estão sendo removidos pela indistinção monótona 24/7 .

Se 24/7 pode ser provisoriamente caracterizado como uma palavra de ordem, sua força não vem de sua exigência por obediência real e por conformidade com sua natureza apodítica. Na verdade, a eficácia 24/7 está na incompatibilidade que

desvela, na discrepância entre um mundo-da-vida humano e a evocação de um universo aceso e sem interruptores. É claro que ninguém pode fazer compras, jogar games, trabalhar, escrever em seu blog, fazer downloads ou enviar mensagens de texto 24/7 . No entanto, uma vez que não existe momento, lugar ou situação no qual *não* podemos fazer compras, consumir ou explorar recursos em rede, o não tempo de 24/7 se insinua incessantemente em todos os aspectos da vida social e pessoal. Já não existem, por exemplo, circunstâncias que *não* podem ser gravadas ou arquivadas na forma de imagens ou informações digitais. A promoção e adoção de tecnologias wireless, que aniquilam a singularidade dos lugares e dos acontecimentos, é simplesmente um efeito colateral de novas exigências institucionais. A espoliação das tessituras complexas e das indeterminações da vida humana por 24/7 incita, simultaneamente, uma identificação insustentável e autodestrutiva com suas exigências fantasmagóricas; solicita um investimento sem prazo, mas sempre incompleto, nos diversos produtos que facilitam essa identificação. Não elimina experiências externas a ele ou independentes dele, mas as empobrece e diminui. Os exemplos de como o uso de dispositivos e aparelhos têm impacto em formas de sociabilidade de pequena escala (refeições, conversas ou salas de aula) talvez tenham se tornado lugares-comuns, mas o dano cumulativo é, ainda assim, considerável. Habitamos um mundo onde a ideia de experiência compartilhada atrofiou e onde as gratificações ou recompensas prometidas pelas opções tecnológicas mais recentes, por sua vez, jamais são alcançadas. Apesar das declarações onipresentes da compatibilidade, ou mesmo harmonia, entre o tempo humano e as temporalidades dos sistemas em rede, disjunções, fraturas e desequilíbrio contínuo compõem a experiência real dessas relações.

Deleuze e Guattari comparam a palavra de ordem a uma “sentença de morte”. Histórica e retoricamente, a comparação talvez esclareça seu sentido original, mas um juízo assim enunciado continua a operar dentro de um sistema no qual o poder é exercido sobre corpos. Eles também notam que a palavra de ordem é simultaneamente um “grito de alerta [e] um chamado à fuga”. A dupla face 24/7 anuncia sua absoluta incompatibilidade com a vida. 24/7 não apenas incita no indivíduo um foco exclusivo em adquirir, ter, ganhar, desejar ardentemente, desperdiçar e menosprezar, mas está totalmente entremeado a mecanismos de controle que tornam supérfluo e impotente o sujeito de suas demandas. A transformação do indivíduo em objeto de escrutínio e regulação ininterruptos é

uma constante essencial da organização do terror estatal, bem como do paradigma militar-policial da dominância total.

Para dar um de muitos exemplos possíveis, a ampliação do uso de mísseis drones não tripulados é possível graças a um sistema de coleta de informações que a Aeronáutica norte-americana chama de Operação Olhar de Górgona. É um conjunto de recursos de vigilância e de análise de dados que "vê" 24/7 sem pestanejar, indiferente ao dia, à noite ou ao clima, e que é letalmente alheio à especificidade dos seres vivos que são seus alvos. O terror 24/7 é evidente não apenas nos ataques de drones, mas também nas incursões noturnas de Forças Especiais, a princípio no Iraque e agora no Afeganistão e em outros lugares. Dotados das informações logísticas fornecidas pelo sistema de satélites do Olhar de Górgona, equipados com aparelhos de visão noturna sofisticados e aparecendo sem aviso prévio em helicópteros furtivos e silenciosos, equipes dos Estados Unidos realizam ataques noturnos em vilas e assentamentos com o objetivo assumido de assassinato seletivo. Tanto os drones quanto as incursões noturnas despertaram reações furiosas fora do comum entre a população afegã, não apenas por suas consequências homicidas, mas também pelo aniquilamento calculado da própria noite. No contexto das culturas tribais do Afeganistão, a destruição do intervalo comunitariamente compartilhado de sono e restauração, e a imposição, em seu lugar, de um estado permanente e inescapável de medo, é parte dos objetivos estratégicos mais gerais. É uma aplicação paralela, em uma população maior, das técnicas psicológicas empregadas em Abu Ghraib e em Guantánamo, que, com formas mecanizadas de terror, abusam da vulnerabilidade do sono e dos padrões sociais que os mantêm.

Ainda que eu tenha oferecido diversas caracterizações 24/7 a partir de imagens de uma iluminação perpétua, vale insistir que a utilidade dessas imagens é limitada se entendidas literalmente; 24/7 denota a destruição do dia tanto quanto diz respeito à extinção da escuridão e da obscuridade. Por devastar toda condição de luminosidade exceto as funcionais, 24/7 é parte de uma imensa incapacitação da experiência visual. Coincide com um campo onipresente de operações e expectativas ao qual estamos expostos e nos quais a atividade ótica individual é transformada em objeto de observação e administração. No interior desse campo, a contingência e a variabilidade do mundo visível não são mais acessíveis. As mudanças recentes mais importantes estão relacionadas não às

formas mecanizadas de visualização, mas à desintegração da capacidade humana de ver, em especial da habilidade de associar identificação visual a avaliações éticas e sociais. Com um menu infinito e perpetuamente disponível de solicitações e atrações, 24/7 incapacita a visão por meio de processos de homogeneização, redundância e aceleração. Apesar de afirmações em contrário, assistimos à diminuição das capacidades mentais e perceptivas em vez de sua expansão e modulação. A situação hoje é comparável ao clarão típico da iluminação de alta intensidade ou à névoa cerrada, nos quais não há variações tonais suficientes que permitam fazer distinções perceptivas e nos orientarmos em função de temporalidades compartilhadas. O clarão, nesse caso, não é o brilho literal, mas a aspereza ininterrupta do estímulo monótono, no qual uma ampla gama de capacidades receptivas é congelada ou neutralizada.

Em *Elogio do amor* (2001), de Jean-Luc Godard, uma voz em off pergunta: "Quando o olhar entrou em crise?" ("Quand est-ce-que le regard a basculé?"), e procura uma resposta possível com outra questão: "Terá sido dez, quinze ou mesmo cinquenta anos atrás, antes da televisão?". Não há resposta à vista, uma vez que nesse e em outros filmes recentes Godard deixa claro que a crise do observador e da imagem é cumulativa, com raízes históricas sobrepostas, desvinculadas de quaisquer tecnologias específicas. *Elogio do amor* é uma meditação de Godard sobre memória, resistência e responsabilidade intergeracional, e no filme o diretor deixa claro que algo fundamental mudou na maneira como vemos, ou deixamos de ver, o mundo. Parte desse fracasso, sugere, brota de uma relação problemática com o passado e com a memória. Estamos imersos em imagens e informações a respeito do passado e suas catástrofes recentes – mas também somos cada vez menos capazes de lidar com esses vestígios, de forma que nos permitiria superá-los em nome de um futuro compartilhado. Em meio à amnésia coletiva instigada pela cultura do capitalismo global, as imagens se tornaram um dos muitos elementos esvaziados e descartáveis que, por serem arquiváveis, não são jamais jogados fora, contribuindo para um presente cada vez mais congelado e sem futuro. Às vezes, Godard parece ter esperança na possibilidade de imagens que não podem ser apropriadas pelo capitalismo, porém, mais do que qualquer outra pessoa, jamais superestima a imunidade de qualquer imagem à recuperação e à neutralização.

Um dos pressupostos mais tediosamente repetidos em discussões a respeito da cultura tecnológica contemporânea é que teria ocorrido um deslocamento

histórico em um intervalo de tempo relativamente curto, no qual novas tecnologias de informação e comunicação teriam suplantado um amplo conjunto de formas culturais mais antigas. Essa ruptura histórica é descrita e teorizada de diversas maneiras, incluindo análises da passagem da produção industrial a processos e serviços pós-industriais, das mídias analógicas às digitais ou de uma cultura fundada na imprensa a uma sociedade global unificada pela circulação instantânea de dados e informações. Na maioria das vezes, tais periodizações dependem de paralelos comparativos com períodos históricos anteriores caracterizados segundo inovações tecnológicas específicas. Assim, a afirmação de que entramos em uma era nova sem precedentes é acompanhada pela comparação insistente com, por exemplo, "a era de Gutenberg" ou "a Revolução Industrial". Em outras palavras, as descrições dessa ruptura afirmam simultaneamente uma continuidade com padrões e sequências mais amplos de mudança tecnológica e inovação.

A ideia de que estamos em meio a uma fase de transição, passando de uma "era" a outra, e apenas no começo da nova, é frequentemente repetida. Isso pressupõe um interlúdio incerto de adaptações sociais e subjetivas que podem se estender por uma ou duas gerações, antes que uma nova era de relativa estabilidade se firme. Uma das consequências de representar a contemporaneidade global como uma nova era tecnológica é a aparente inevitabilidade histórica atribuída a mudanças econômicas de larga escala e a microfenômenos da vida cotidiana. A concepção da mudança tecnológica como um processo semiautônomo, impulsionado por um processo de autopoiesis ou de auto-organização, faz com que muitos aspectos da realidade social contemporânea sejam aceitos como circunstâncias necessárias, inalteráveis, como se fossem fatos da natureza. O posicionamento equivocado dos produtos e aparelhos mais visíveis em uma linhagem explicativa que inclui a roda, o arco ogival, o tipo móvel e assim por diante, omite as técnicas mais importantes inventadas nos últimos 150 anos: os diversos sistemas para a administração e controle de seres humanos.

A caracterização pseudo-histórica do presente como Era Digital, supostamente homóloga a uma Idade do Bronze ou Era do Vapor, perpetua a ilusão de uma coesão unificadora e duradoura entre os inúmeros e incomensuráveis elementos constitutivos da experiência contemporânea. O trabalho propagandístico e intelectualmente espúrio de futuristas como Nicholas

trabalho propagandístico e intelectualmente espúrio de futuristas como Nicholas Negroponte, Esther Dyson, Kevin Kelly e Raymond Kurzweil são exemplos flagrantes das numerosas versões dessa ilusão. Subjaz a esse pressuposto o truísmo popular de que os adolescentes e as crianças de hoje habitam harmoniosamente a inteligibilidade inclusiva e sem arestas de seus universos tecnológicos. Essa caracterização geracional supostamente confirma que, em algumas décadas ou antes disso, uma fase de transição terá se encerrado e haverá bilhões de indivíduos dotados de níveis similares de competência tecnológica e pressupostos intelectuais básicos. Estabelecido o novo paradigma, haverá inovação, mas nesse cenário ela ocorrerá no interior dos parâmetros conceituais e funcionais estáveis e duradouros dessa era "digital". No entanto, a realidade bastante diversa de nosso tempo se caracteriza pela manutenção calculada de um estado de transição contínuo. Diante de exigências tecnológicas em transformação constante, jamais haverá um momento em que finalmente as "alcançaremos", seja enquanto sociedade ou enquanto indivíduos. Para a imensa maioria das pessoas, a relação perceptiva e cognitiva com tecnologias de informação e comunicação continuará distante e impotente dada a velocidade com que surgem novos produtos e com que os sistemas são completamente reconfigurados. Esse ritmo intensificado impede que nos familiarizemos com qualquer ordem específica. Alguns teóricos da cultura insistem que tais condições podem facilmente oferecer as bases para a neutralização do poder institucional, mas não há evidências concretas que fundamentem essa visão.

Basicamente, não é um estado novo de coisas. A lógica da modernização econômica em jogo hoje pode ser remetida diretamente a meados do século XIX. Marx foi um dos primeiros a entender a incompatibilidade intrínseca do capitalismo com formações sociais estáveis ou duradouras, e a história dos últimos 150 anos é inseparável da "revolução contínua" das formas de produção, circulação, comunicação e construção de imagens. No entanto, durante esse século e meio, houve, em áreas específicas da vida econômica e cultural, diversos intervalos de aparente estabilidade, quando certas ordens institucionais pareciam sólidas ou duradouras. O cinema, por exemplo, enquanto forma tecnológica, parecia dotado de alguns elementos e relações relativamente fixos desde fins dos anos 1920 até os anos 1960 ou 1970. Como discuto no capítulo 3, a televisão nos Estados Unidos dos anos 1950 até os anos 1970 parecia dotada de consistência material, assim como as formas de experiência a ela associadas. Esses períodos,

nos quais certas características básicas pareciam permanentes, permitiam que críticos elaborassem teorias do cinema, da televisão e do vídeo segundo o pressuposto de que essas formas ou sistemas possuíam certas características essenciais que as definiam. Em retrospecto, o que era frequentemente considerado essencial era na verdade um conjunto de elementos temporários de constelações maiores cujo ritmo de transformação era variável e imprevisível.

De maneira semelhante, desde os anos 1990 assistimos a diversas tentativas ambiciosas de identificar as manifestações definidoras ou intrínsecas das "novas mídias". Mesmo os esforços mais inteligentes são frequentemente limitados por seus pressupostos implícitos, condicionados por estudos de momentos históricos anteriores, de que a tarefa central é esboçar e analisar um novo paradigma ou regime tecnológico / discursivo e, mais importante, que esse regime é derivável dos próprios aparelhos, redes, instrumentos, códigos e arquiteturas globais correntes. Mas devemos enfatizar que não estamos, como tais análises sugerem, passando simplesmente de uma ordem dominante de sistemas maquínicos e discursivos a outra. É bastante revelador que livros e ensaios sobre as novas mídias escritos há apenas cinco anos já estejam obsoletos, e qualquer texto escrito hoje com os mesmos objetivos se tornará obsoleto em ainda menos tempo. No momento, a operação e os efeitos particulares de novas máquinas ou redes específicas são menos importantes do que a redefinição da experiência e da percepção pelos ritmos, velocidades e formas do consumo acelerado e intensificado.

Para tomar um de muitos exemplos possíveis da produção crítica recente: há alguns anos, um especialista alemão em mídia afirmou que o telefone celular equipado com tela representa uma ruptura "revolucionária" com formas tecnológicas prévias, incluindo todos os telefones anteriores. Ele argumentou que, por causa de sua mobilidade, da miniaturização da tela e de sua capacidade de exibir dados e vídeo, o aparelho era um "desenvolvimento genuinamente radical". Mesmo que estejamos dispostos a compreender a história da tecnologia como uma sequência demarcada por invenções e rupturas, a relevância desse instrumento em particular terá vida inevitável e marcadamente curta. É mais útil entender tal aparelho como apenas mais um elemento de um fluxo transitório de produtos compulsórios e descartáveis. Formatos de tela diferentes já estão no nosso horizonte, alguns incluindo a realidade aumentada de interfaces translúcidas e pequenos aparelhos que podem ser acoplados na região da cabeça.

nos quais uma tela virtual coincidirá com o campo de visão do usuário. Estão igualmente em desenvolvimento formas de computação por gestos, nas quais, em vez de um clique, os comandos serão feitos por um aceno, um movimento da cabeça ou o piscar de um olho. Em breve esses recursos poderão deslocar a aparente ubiquidade e a necessidade de aparelhos portáteis baseados no toque, e anular assim qualquer reivindicação histórica especial de tudo que veio antes. Mas se e quando tais aparelhos forem introduzidos (e serão, sem dúvida, considerados revolucionários), eles simplesmente tornarão mais fáceis a perpetuação do mesmo exercício banal de consumo ininterrupto, isolamento social e impotência política, em vez de representar um ponto de virada historicamente relevante. E também circularão por apenas um breve intervalo, antes que sejam inevitavelmente substituídos e atirados aos tecnolixões globais. O único fator consistente que liga a sucessão, de resto incoerente, de produtos de consumo e serviços é a integração cada vez mais intensa de nosso tempo e atividade aos parâmetros de intercâmbio eletrônico. Gastam-se bilhões de dólares em pesquisas dedicadas a reduzir o tempo de tomadas de decisões, a eliminar o tempo inútil de reflexão e contemplação. Essa é a forma do progresso contemporâneo — a prisão e o controle implacáveis do tempo e da experiência.

Como muitos já notaram, a forma que a inovação assume no capitalismo é a simulação contínua do novo, enquanto as relações de poder e de controle existentes permanecem, na prática, as mesmas. Por boa parte do século XX, a produção de curiosidades, apesar de seu caráter repetitivo e nulo, era frequentemente vendida de maneira a satisfazer a imaginação social de um futuro mais avançado ou pelo menos diferente do presente. No quadro do futurismo de meados do século XX, os produtos comprados e incorporados à vida pareciam vagamente relacionados a evocações populares da prosperidade global futura, da substituição benigna do trabalho humano pela automação, da exploração espacial, da erradicação do crime e de doenças e assim por diante. Havia pelo menos a crença equivocada em soluções tecnológicas para problemas sociais insolúveis. Agora, o ritmo acelerado dessas mudanças aparentes elimina o sentimento de padrões temporais compartilhados que poderiam fundamentar a antecipação, ainda que nebulosa, de um futuro diferente da realidade contemporânea. 24/7 é estruturado em torno de objetivos individuais de competitividade, promoção, aquisição, segurança pessoal e conforto à custa dos

outros. O futuro está tão à mão que só pode ser imaginado como idêntico à luta pelo ganho ou pela sobrevivência individual no mais superficial dos presentes.

Pode parecer que meu argumento contém duas linhas inconsistentes. Por um lado afirmo, com outros autores, que a forma da cultura tecnológica contemporânea ainda corresponde à lógica da modernização, conforme seus desdobramentos ao final do século XIX – isto é, que algumas características fundamentais do capitalismo do começo do século XXI ainda podem ser vinculadas aos projetos industriais de Werner von Siemens, Thomas Edison e George Eastman. Esses nomes podem representar emblematicamente o desenvolvimento de impérios corporativos verticalmente integrados que reconfiguraram aspectos cruciais do comportamento social. Suas ambições premonitórias eram realizadas graças a (1) uma compreensão das necessidades humanas como algo em constante mutação e expansão; (2) uma concepção embrionária da mercadoria como algo potencialmente convertível em fluxos abstratos, seja de imagens, sons ou energia; (3) medidas eficazes de redução do tempo de circulação; e (4), no caso de Eastman e Edison, uma visão precoce mas clara da reciprocidade econômica entre "hardware" e "software". As consequências desses modelos do século XIX, especialmente ao facilitar e maximizar a distribuição de conteúdo, seriam impostas à vida humana de forma muito mais abrangente no século XX.

Por outro lado, em algum momento do final do século XX é possível identificar uma constelação de forças e entidades distintas das do século XIX e suas fases sequenciais de modernização. Na década de 1990, a integração vertical havia se transformado por completo, como provam os exemplos das inovações da Microsoft, Google e outras empresas, ainda que alguns resquícios de estruturas hierárquicas mais antigas tenham persistido ao lado de modelos de implementação e controle mais flexíveis e capilarizados. Nesse novo contexto, o consumo de tecnologia coincide com estratégias e efeitos de poder e se torna indistinguível deles. Certamente, por boa parte do século XX, a organização das sociedades de consumo esteve ligada a formas de regulação e obediência sociais, mas agora a administração do comportamento econômico é idêntica à formação e perpetuação de indivíduos maleáveis e submissos. Uma lógica mais antiga de obsolescência programada continua em funcionamento, dando impulso à demanda por substituição ou aprimoramento. No entanto, mesmo que a

dinâmica por trás da inovação de produtos ainda esteja ligada à margem de lucro ou à competição entre empresas pelo domínio de um segmento do mercado, o ritmo acelerado do "aprimoramento" ou da reconfiguração de sistemas, modelos e plataformas é parte crucial da reinvenção do sujeito e da intensificação do controle. Docilidade e desligamento do emprego não são subprodutos indiretos da economia financeira global; estão entre seus objetivos principais. Há uma relação cada vez maior entre as necessidades individuais e os programas funcionais e ideológicos onde todo novo produto está embutido. Esses "produtos" não são apenas os aparelhos ou instrumentos físicos, mas os diversos serviços e interconexões que rapidamente se tornam o padrão ontológico dominante ou exclusivo da nossa realidade social.

Mas esse fenômeno contemporâneo de aceleração não é simplesmente uma sucessão linear de inovações, na qual cada item obsoleto é substituído por um novo. Cada substituição é sempre acompanhada por um aumento exponencial do número de escolhas e opções disponíveis. É um processo contínuo de distensão e expansão, que ocorre simultaneamente em diferentes níveis e em diferentes lugares, um processo no qual há uma multiplicação das áreas de tempo e experiência que são anexadas a novas tarefas e demandas envolvendo máquinas. A lógica do deslocamento (ou obsolescência) é conjugada a uma ampliação e diversificação dos processos e fluxos aos quais o indivíduo se vincula efetivamente. Toda aparente novidade tecnológica é também uma dilatação qualitativa de acomodação e dependência a rotinas 24/7 ; também é parte de um aumento na quantidade de aspectos sob os quais um indivíduo é transformado em uma *aplicação* de novos sistemas e esquemas de controle.

No entanto, devemos reconhecer que, no momento presente, as experiências individuais de funcionamento da economia global são bastante diferentes. Nos setores cosmopolitas do planeta, as estratégias de incapacitação que utilizam técnicas obrigatórias de personalização e autoadministração digital florescem mesmo entre grupos de baixa renda. Ao mesmo tempo, os inúmeros seres humanos que vivem no ou abaixo do nível de subsistência não podem ser integrados às novas exigências dos mercados e se tornam irrelevantes ou dispensáveis. A morte, em seus muitos disfarces, é um dos subprodutos do neoliberalismo: quando as pessoas já não têm mais nada a perder, sejam recursos ou força de trabalho, elas se tornam simplesmente descartáveis. No entanto, o atual aumento de casos de escravidão sexual e o crescente mercado de tráfico de

órgãos e partes do corpo sugerem que o limite externo da descartabilidade pode ser ampliado de maneira lucrativa a fim de corresponder às demandas de novos setores do mercado.

Esse ritmo constante de consumo tecnológico, na forma em que se desenvolveu nas últimas duas ou três décadas, impede a passagem de um período significativo de tempo no qual o uso de determinado produto, ou combinação de produtos, poderia se tornar familiar o suficiente a ponto de simplesmente integrar o pano de fundo de objetos em nossas vidas. As capacidades operacionais e de desempenho viram prioridades que ultrapassam a importância de qualquer coisa que possa ser considerada "conteúdo". Em vez de ser um meio para um conjunto maior de fins, o aparelho é um fim em si mesmo. Sua função é conduzir o usuário a uma realização ainda mais eficiente de suas próprias tarefas e funções de rotina. É sistemicamente impossível que haja compensação ou pausa, na qual um período maior de preocupações ou projetos transindividuais possam vir à luz. O brevíssimo tempo de vida de determinado aparelho ou combinação de aparelhos envolve o prazer e o prestígio associados à sua posse, mas inclui, simultaneamente, uma consciência de que o objeto à mão é maculado desde o início pela transitoriedade e pela decadência. Ciclos mais antigos de reposição eram pelo menos suficientemente longos para que a ilusão consensual de semipermanência pairasse por algum tempo. Agora, a brevidade do interlúdio, antes que um produto de alta tecnologia se transforme literalmente em lixo, exige que duas atitudes contraditórias coexistam: por um lado, a necessidade de e / ou o desejo iniciais pelo produto, mas, por outro, uma identificação afirmativa com o processo de cancelamento e substituição. A aceleração da produção de novidades incapacita a memória coletiva e significa que a evaporação do conhecimento histórico não mais precisa ser imposta de cima para baixo. As condições cotidianas de comunicação e acesso à informação garantem o apagamento sistemático do passado como parte da construção fantasmagórica do presente.

Para alguns esses ciclos breves gerarão inevitavelmente a ansiedade de estar fora de moda e frustrações de diversos tipos. No entanto, é importante reconhecer a existência de incentivos atraentes para que nos alinhemos a uma sequência contínua, baseada em promessas de cada vez maior eficiência, mesmo que todos os benefícios substantivos sejam sempre adiados. Atualmente, o desejo

de acumular objetos é menos importante do que a confirmação de que nossa vida coincide com os aplicativos, aparelhos ou redes disponíveis e intensamente propagandeados. Desse ponto de vista, os padrões acelerados de aquisição e descarte não são algo a lamentar, mas um sinal concreto de nosso acesso aos fluxos e habilidades cuja demanda é maior. De acordo com Boltanski e Chiapello, fenômenos sociais aparentemente estáticos, ou cujo ritmo de mudança é lento, são marginalizados e destituídos de valor ou interesse. Devemos evitar atividades nas quais o tempo despendido não pode ser alavancado por interfaces e seus links, ou nos dedicar apenas esporadicamente a elas.

A submissão a essas condições é quase irresistível por causa do temor ao fracasso social e econômico – o medo de ficar para trás, de ser considerado antiquado. Os ritmos do consumo tecnológico são inseparáveis das exigências de autoadministração contínua. Todo produto ou serviço novo se apresenta como essencial para a organização burocrática de nossas vidas, que estão repletas de um número crescente de rotinas e necessidades que não escolhemos. A privatização e a compartimentação de nossas atividades nessa esfera podem sustentar a ilusão de que podemos "ser mais espertos do que o sistema" e planejar uma relação única ou superior com essas tarefas, mais empreendedora ou aparentemente menos comprometida. O mito do hacker solitário perpetua a fantasia de que a relação assimétrica entre indivíduo e rede pode oferecer uma vantagem para o primeiro. Na realidade, há uma uniformidade imposta e inescapável no nosso trabalho compulsório de autoadministração. A ilusão de escolha e autonomia é uma das bases desse sistema global de autorregulação. Ainda encontramos em muitos lugares a afirmação de que a ordem tecnológica contemporânea é essencialmente um conjunto de ferramentas neutro que pode ser usado de diferentes maneiras, inclusive a serviço de uma política emancipatória. O filósofo Giorgio Agamben refutou tais afirmações respondendo que "hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo". Ele argumenta convincentemente que "é totalmente impossível que o sujeito do dispositivo o use 'de modo correto'. Aqueles que têm discursos similares são, de resto, o resultado do dispositivo midiático no qual estão aprisionados".[2]

Preocupar-se com as propriedades estéticas da imagem digital, como muitos teóricos e críticos, é esquivar-se da subordinação da imagem a um campo extenso

de operações e exigências não visuais. A maioria das imagens é hoje produzida e posta a circular a serviço da maximização da quantidade de tempo gasto com formas habituais de autogestão e autorregulação individual. Fredric Jameson afirmou que, com o colapso de toda distinção relevante entre o que costumávamos chamar de esferas do trabalho e do lazer, a obrigação de olhar para imagens é hoje central para o funcionamento da maioria das instituições hegemônicas. Ele aponta como, até meados do século XX, o imaginário da cultura de massas forneceu frequentemente maneiras de contornar as proibições do superego.[3] É claro que hoje mais imagens, dos mais diversos tipos, são olhadas, vistas, do que em qualquer outro período, mas no interior do que Foucault descreveu como uma "rede de observação permanente". A maioria dos conceitos historicamente acumulados do termo "observador" é desestabilizada sob tais condições: isto é, quando atos individuais de visão são interminavelmente solicitados e convertidos em informações que *tanto* serão utilizadas para o aprimoramento das tecnologias de controle *quanto* virarão uma forma de valor excedente em um mercado baseado na acumulação de dados sobre o comportamento do usuário. Há uma subversão de pressupostos muito mais literal a respeito da posição e da capacidade de ação do observador no leque cada vez maior de meios técnicos de transformar os próprios atos de visão em objetos de observação.

As formas mais avançadas de vigilância e análise de dados utilizadas pelas agências de inteligência são agora também indispensáveis para as estratégias de marketing de grandes empresas. Telas e outros displays que rastreiam os movimentos oculares, assim como as durações e os pontos de fixação do interesse visual em sequências ou fluxos de informações gráficas, são amplamente empregados. Cada visita casual a uma única página da internet pode ser minuciosamente analisada e quantificada em função de como o olho a percorre, pausa, se move e dá mais atenção a algumas áreas em detrimento de outras. Mesmo no espaço físico de grandes lojas de departamento, escâneres de rastreamento do olhar fornecem informações detalhadas sobre o comportamento individual – por exemplo, determina por quanto tempo olhamos para produtos que *não* compramos. Há tempos existe um campo de pesquisa de ergonomia ótica generosamente financiado. Passiva e muitas vezes voluntariamente, colaboramos para nossa própria vigilância e para a coleta de nossos próprios

dados. Isso resulta, inevitavelmente, em procedimentos mais sofisticados para a intervenção sobre o comportamento individual e coletivo. Ao mesmo tempo, as imagens estão basicamente em continuidade a todas as formas não visuais de informação com as quais entramos em contato. A instrumentalização da percepção sensorial é apenas um dos elementos envolvidos nas atividades cumulativas de acesso, armazenamento, formatação, manipulação, circulação e troca. Fluxos incalculáveis de imagens estão onipresentes 24/7 , mas o que ocupa a atenção individual, na verdade, é a administração das condições técnicas que as rodeiam: todas as determinações de entrega, exibição, formato, armazenamento, upgrades e acessórios que se multiplicam.

Encontramos em todos os lugares o pressuposto complacente e absurdo de que esses padrões sistêmicos "vieram para ficar", e que tais níveis de consumo tecnológico podem ser estendidos a toda a população do planeta, hoje com 7 e em breve 10 bilhões de pessoas. Muitos dos que celebram o potencial transformador das redes de comunicação se esquecem das formas opressivas do trabalho humano e da devastação ambiental dos quais suas fantasias de virtualidade e desmaterialização dependem. Mesmo entre as vozes plurais que afirmam que "outro mundo é possível", aparece muitas vezes a conveniente concepção de que a justiça econômica, o arrefecimento das mudanças climáticas e a criação de relações sociais igualitárias podem de alguma maneira coexistir com empresas como Google, Apple e General Electric. Desafios a essas ilusões se chocam com patrulhas intelectuais dos mais diferentes tipos. Há uma proibição real não apenas à crítica do consumo tecnológico obrigatório, como também à elaboração teórica de maneiras de empregar os recursos e capacidades tecnológicos existentes a serviço de necessidades humanas e sociais, em vez de servirem às exigências do capital e do império. O conjunto restrito e monopolizado de produtos e serviços eletrônicos disponíveis em determinado momento tenta se fazer passar pelo fenômeno total da "tecnologia". Mesmo uma recusa parcial das ofertas intensamente comercializadas por empresas multinacionais é tratada como oposição à própria tecnologia. Caracterizar a ordem atual, ao fim inviável e insustentável, como tudo menos inevitável ou inalterável, é incorrer em uma forma contemporânea de heresia. Estão proibidas as opções de vida críveis ou visíveis fora das demandas de comunicação e consumo 24/7 . O questionamento ou descrédito do que é hoje o meio mais eficiente de gerar aquiescência e

docilidade, de promover o próprio interesse como a razão de ser de toda atividade social, são rigorosamente marginalizados. A elaboração de estratégias de vida que poderiam desvincular a tecnologia da lógica de ganância, acumulação e espoliação ambiental é alvo de proibições institucionais contínuas. A tarefa de tal policiamento é realizada, notavelmente, por aquela classe de acadêmicos e críticos que Paul Nizan chamou de *chiens de garde* [cães de guarda]: hoje os cães de guarda são os intelectuais e escritores tecnófilos ansiosos pela atenção dos meios de comunicação e sedentos por recompensas e acesso aos que detêm o poder. Evidentemente, existem muitos outros obstáculos poderosos à imaginação coletiva de relações criativas entre tecnologia e realidade social.

O filósofo Bernard Stiegler escreveu amplamente sobre as consequências do que é para ele a homogeneização da experiência perceptiva na cultura contemporânea.[4] Suas preocupações estão especialmente voltadas para a circulação global de "objetos temporais" produzidos em massa, entre os quais, segundo ele, estão filmes, programas de televisão, música popular e videoclipes. Stiegler cita a difusão do uso da internet em meados dos anos 1990 como um ponto de virada decisivo (o marco para ele é 1992) no impacto desses produtos audiovisuais industriais. Nas últimas duas décadas, segundo o autor, eles foram responsáveis por uma "sincronização em massa" da consciência e da memória. A padronização da experiência em tão larga escala, afirma, implica a perda da identidade e da singularidade subjetivas; também conduz ao desaparecimento desastroso da participação e criatividade individuais na construção dos símbolos que trocamos e compartilhamos entre nós. Sua noção de sincronização é radicalmente diferente do que chamei de temporalidades compartilhadas, nas quais a copresença de diferenças e alteridade poderia oferecer a base para públicos ou comunidades provisórios. Stiegler conclui que há uma destruição contínua do "narcisismo primordial" que é essencial para que um ser humano seja capaz de cuidar de si e de outros e aponta para os muitos episódios de assassinatos / suicídios em massa como resultados nefastos desse dano psíquico e existencial generalizado.[5] Ele propõe urgentemente a criação de contraprodutos que sejam capazes de reintroduzir a singularidade na experiência cultural e de alguma forma desconectar o desejo dos imperativos de consumo.

O trabalho de Stiegler é um exemplo do abandono das descrições mais otimistas de meados da década de 1990 sobre as relações entre globalização e

novas tecnologias da informação. Muitos à época previam o surgimento de um mundo multicultural de racionalidades locais, de pluralismo diaspórico e multicêntrico, baseado em esferas públicas eletrônicas. Segundo Stiegler, essa esperança era baseada em uma compreensão equivocada do processo de globalização. Para ele, os anos 1990 abriram caminho para uma era hiperindustrial, e não pós-industrial, na qual a lógica da produção em massa se alinhou repentinamente a técnicas que, de maneira sem precedentes, combinaram fabricação, distribuição e subjetivação em escala planetária.

Apesar de boa parte do argumento de Stiegler ser convincente, creio que o problema dos "objetos temporais" é secundário em relação à ampla colonização sistêmica da experiência individual que venho discutindo. O mais importante agora não é o aprisionamento da capacidade de atenção por um objeto delimitado – um filme, um programa de televisão ou uma música –, cuja recepção em massa parece ser a grande preocupação de Stiegler, mas a transformação da atenção em operações e respostas repetitivas que sempre se sobrepõem a atos de olhar e de escutar. Não é a homogeneidade dos produtos de mídia que perpetua a segregação, o isolamento e a neutralização dos indivíduos, mas os arranjos compulsórios nos quais esses elementos, assim como muitos outros, são consumidos. O "conteúdo" visual e auditivo é na maioria das vezes um material efêmero, substituível, que, além de sua condição de mercadoria, circula para habituar e validar nossa imersão nas exigências do capitalismo do século XXI. Stiegler tende a caracterizar a mídia audiovisual em termos de um modelo relativamente passivo de recepção, derivado em alguns aspectos do fenômeno da televisão aberta. Um de seus exemplos reveladores é a final da Copa do Mundo de futebol, quando bilhões de pessoas assistem ao mesmo tempo às mesmas imagens na TV. Mas essa noção de recepção ignora que os produtos de mídia atuais podem ser ativamente manejados e manipulados, trocados, avaliados, arquivados, recomendados, "seguidos". Todo ato de ver é formado por camadas de opções ativas, escolhas e respostas simultâneas e interruptivas. A ideia de passarmos longos blocos de tempo exclusivamente no papel de espectadores está fora de moda. Esse tempo é valioso demais para que não o alavanquemos com diversas fontes de solicitação e escolhas que maximizam as possibilidades de monetização e que garantem a acumulação contínua de informações a respeito do usuário.

Também é importante levar em consideração outras indústrias eletrônicas de objetos temporais, embora seus efeitos sejam mais indefinidos e indeterminados: apostas online, pornografia na internet e videogames, por exemplo. Os impulsos e apetites em jogo aqui, com suas ilusões de domínio, vitória e posse, são modelos cruciais para a intensificação do consumo 24/7 . Um exame cuidadoso dessas formas mais voláteis provavelmente traria complicações às conclusões de Stiegler a respeito da prisão do desejo e do colapso do narcisismo primordial. É fato que o postulado da sincronização global em massa por Stiegler tem nuances e não pode ser reduzido à ideia de todos pensando ou fazendo a mesma coisa; e é baseado em uma fenomenologia consistente, se obscura, da retenção e da memória. No entanto, à sua ideia da homogeneização industrial da consciência e seus fluxos podemos contrapor a compartimentação e fragmentação de zonas de experiência compartilhadas em micromundos fabricados de afetos e símbolos. A quantidade inimaginável de informação disponível pode ser aplicada e organizada a serviço de qualquer coisa, pessoal ou política, não importa se aberrante ou convencional. Graças às possibilidades ilimitadas de filtragem e personalização, indivíduos fisicamente próximos podem habitar universos incomensuráveis e sem comunicação. No entanto, a grande maioria desses micromundos é, apesar de seus conteúdos manifestamente diferentes, monotonamente semelhante em seus padrões e segmentações temporais.

Existem outras formas contemporâneas de sincronização em massa não diretamente ligadas a redes de comunicação e informação. Um exemplo crucial é dado pelas consequências do tráfico mundial de drogas psicoativas, legais e ilegais, assim como o apagamento das fronteiras entre seus diversos tipos (analgésicos, tranquilizantes, anfetaminas e assim por diante). As centenas de milhões de pessoas que tomam novos coquetéis contra depressão, condições bipolares, hiperatividade e diversas outras designações formam um conjunto variado de indivíduos cujos sistemas nervosos foram modificados de forma semelhante. O mesmo pode ser dito, evidentemente, dos enormes contingentes, em todos os continentes, dos que compram e usam substâncias ilegais, sejam opiáceos e derivados da coca ou uma entre as inúmeras drogas sintéticas. Assim, por um lado, há uma vaga uniformidade de resposta e comportamento entre os usuários de um produto farmacêutico específico; mas, por outro, há a colcha de retalhos global de populações de usuários de drogas diferentes, muitas vezes próximas fisicamente, mas compostas de afetos, impulsos e incapacidades

altamente distintas. O problema das drogas faz surgir a mesma dificuldade trazida pelos objetos de mídia — a impossibilidade e a irrelevância de isolar um fator determinante como único responsável pela alteração da consciência. Existem compostos mutáveis e indistintos de elementos tanto na ingestão de fluxos eletrônicos quanto na de neuroquímicos.

Minha intenção não é tratar do extenso tópico da relação entre drogas e mídia — ou testar a hipótese conhecida de que todo meio de comunicação é uma droga, e vice-versa. Antes, quero chamar a atenção para como os padrões de consumo gerados pelas mídias e pelos produtos de comunicação atuais estão também presentes em outros mercados globais em expansão — por exemplo, naquele controlado pelas grandes empresas farmacêuticas. Nesse caso, também é acelerado o ritmo com que são introduzidos produtos novos e supostamente aprimorados. Ao mesmo tempo, multiplicam-se os estados físicos ou psicológicos para os quais cada droga nova é produzida e comercializada como tratamento eficiente e obrigatório. Assim como no caso de aparelhos e serviços digitais, há uma invenção de pseudonecessidades ou deficiências para as quais novas mercadorias são soluções essenciais. Some-se a isso o fato de que a indústria farmacêutica, em parceria com as neurociências, é um exemplo vivaz da financeirização e terceirização do que costumávamos chamar de "vida interior". Nas últimas duas décadas, um leque cada vez maior de estados emocionais tem sido crescentemente patologizado com o objetivo de criar novos e amplos mercados para produtos até então desnecessários. As tessituras oscilantes dos afetos e emoções humanos, que são apenas sugeridas imprecisamente pelas noções de timidez, ansiedade, desejo sexual instável, distração ou tristeza, foram indevidamente convertidas em distúrbios e colocadas na mira de remédios enormemente lucrativos.

A produção paralela de formas de conformidade social é um dos muitos vínculos entre o uso de drogas psicotrópicas e instrumentos de comunicação. Mas a ênfase exclusiva na docilidade e no apaziguamento ignora as fantasias de ação e iniciativa que também são pressupostos dos mercados de ambas as categorias de produtos. O uso difundido de remédios para transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (TDAH) é frequentemente motivado pela esperança de melhorar o desempenho e competitividade no trabalho — e, de forma mais severa, o vício em metanfetamina está muitas vezes ligado a ilusões destrutivas de desempenho e

autoengrandecimento. Uma uniformidade generalizada é, inevitavelmente, um dos resultados da escala global dos mercados em questão e de sua dependência nas ações coerentes ou previsíveis de grandes populações. Ela é obtida *não* pela criação de indivíduos semelhantes, como costumavam afirmar as teorias sobre a sociedade de massas, mas pela redução ou eliminação de diferenças, pelo estreitamento do espectro de comportamentos que podem funcionar de maneira eficiente ou bem-sucedida na maioria dos contextos institucionais contemporâneos. Assim, acima de um estrato econômico relativamente baixo, uma nova insipidez floresce em quase todos os lugares onde o consumo acelerado se tornou a norma – não apenas em determinados estratos profissionais, grupos sociais ou faixas etárias. Paul Valéry previu parte desse processo já nos anos 1920, quando afirmou que a civilização tecnocrática levaria por fim à eliminação de qualquer forma de vida indefinida ou não mensurável que se encontrasse no interior de suas esferas de operação.[6] Ser insípido é tornar-se "suave", em contraposição à ideia de um molde que a palavra "conformidade" sugere em muitos casos. Os desvios são aplainados ou apagados, conduzindo a algo que não é "nem irritante nem revigorante" (segundo o dicionário Oxford). Isso ficou mais evidente na última década, aproximadamente, com o desaparecimento ou a domesticação do que era antes um leque muito maior de sinais de marginalidade cultural ou da condição de *outsider*. A onipresença de ambientes 24/7 é uma das condições desse aplainamento, mas 24/7 deve ser entendido não apenas como um tempo homogêneo e sem variação, mas como uma diacronia desativada e abandonada. Existem, certamente, temporalidades diferentes, mas o leque e a profundidade das distinções entre elas diminuíram, e a facilidade de substituição de uma por outra se converte em norma. Unidades de duração convencionais e antigas persistem (como "horário comercial" ou "de segunda a sexta"), mas sobrepostas a elas estão todas as práticas de administração do tempo individual possibilitadas pelas redes e mercados 24/7 .

No passado, formas de trabalho repetitivo, apesar de tediosas e opressoras, nem sempre impediram as satisfações decorrentes do domínio limitado ou da operação eficiente de ferramentas e maquinário. Como mostram os historiadores, os sistemas modernos de trabalho não teriam se desenvolvido sem o cultivo de novos valores que, no contexto da industrialização, substituiriam aqueles que davam fundamento ao trabalho manual ou artesanal. O sentimento

de realização em um produto final do trabalho se tornou cada vez menos possível nas condições oferecidas pelas grandes fábricas. Em vez disso, surgiram formas de encorajar a identificação com os próprios processos mecânicos. Parte da cultura da modernidade se formou em torno da afirmação da possibilidade de gratificação individual derivada da imitação de ritmos, eficiência e dinamismo impessoais da mecanização. No entanto, o que eram compensações ambivalentes ou meramente simbólicas nos séculos XIX e XX se tornaram um conjunto mais intenso de satisfações tanto reais quanto imaginadas. Por causa da permeabilidade, ou mesmo da indistinção, entre os tempos de trabalho e de lazer, as habilidades e gestos que seriam restritos ao local de trabalho são agora parte universal da tessitura 24/7 de nossa vida eletrônica. A ubiquidade das interfaces tecnológicas inevitavelmente conduz os usuários a buscar maior fluência e adaptação. Mas a competência adquirida com cada aplicativo ou ferramenta particulares é na verdade uma maior harmonização com as exigências funcionais intrínsecas para reduzir continuamente o tempo de cada troca ou operação. Os aparelhos solicitam um tipo de manuseio, destreza e conhecimento aparentemente ininterruptos, que são gratificantes e podem também impressionar os outros como habilidade superior de fazer uso eficiente ou recompensador de recursos tecnológicos. O sentimento de engenhosidade individual dá a convicção temporária de que estamos do lado vencedor do sistema, de alguma forma saindo à frente; mas, ao fim, há um nivelamento generalizado de todos os usuários, transformados em objetos indistintos da mesma expropriação em massa de tempo e práxis.

A habituação individual a esses ritmos trouxe consequências sociais e ambientais devastadoras e resultou na normalização coletiva desse deslocamento e descarte ininterruptos. Porque a perda é continuamente criada, uma memória atrofiada deixa de reconhecê-la como tal. Muda a composição fundamental das narrativas de vida. Em vez de uma sequência convencional de lugares e eventos associados a família, trabalho e relacionamentos, o fio condutor principal de nossas histórias de vida agora são as mercadorias eletrônicas e serviços de mídia por meio dos quais toda experiência é filtrada, gravada ou construída. À medida que desaparece a possibilidade de um único emprego ao longo da vida, o trabalho mais duradouro para a maioria das pessoas é o desenvolvimento de nossa relação com aparelhos. Tudo que antes era vagamente considerado “pessoal” é reconfigurado de maneira a facilitar a invenção de si mesmo a partir de um

reconfigurado de maneira a facilitar a invenção de si mesmo a partir de um aglomerado de identidades que existem apenas como efeitos de arranjos tecnológicos temporários.

Os quadros de referência pelos quais o mundo pode ser compreendido continuam a perder sua complexidade, esvaziados de tudo que seja não planejado ou imprevisto. Inúmeras, antigas e polivalentes formas de troca social foram transformadas em sequências rotineiras de solicitação e resposta. Ao mesmo tempo, o leque do que constitui uma resposta se torna convencional e, na maioria dos casos, é reduzido a um pequeno inventário de gestos ou escolhas possíveis. Dado que nossas contas bancárias e nossas amizades podem ser administradas por operações e gestos maquínicos idênticos, há uma crescente homogeneização do que eram áreas de experiência completamente não relacionadas. Ao mesmo tempo, todos os bolsões remanescentes de vida cotidiana não dedicados a fins quantitativos ou aquisitivos, ou que não podem ser adaptados à participação telemática, tendem a ser depreciados e deixam de ser desejáveis. Atividades da vida real que não têm seu correlato online se atrofiam ou perdem sua relevância. Há uma assimetria insuperável que degrada todo evento ou troca local. Graças à infinidade de conteúdo acessível 24/7 , sempre haverá online algo mais informativo, surpreendente, engraçado, divertido, impressionante do que qualquer outra coisa nas circunstâncias reais imediatas. É hoje um fato que a disponibilidade ilimitada de informação ou imagens triunfa ou prevalece sobre qualquer comunicação ou exploração de ideias em escala humana.

Segundo o coletivo Tiqqun, nós nos tornamos habitantes inócuos e flexíveis das sociedades urbanas globais.[7] Mesmo na ausência de qualquer compulsão, escolhemos fazer o que nos mandam fazer; permitimos que nossos corpos sejam administrados, que nossas ideias, nosso entretenimento e todas as nossas necessidades imaginárias sejam impostos de fora. Compramos produtos que nos foram recomendados pelo monitoramento de nossas vidas eletrônicas, e voluntariamente deixamos feedbacks para outros a respeito do que compramos. Somos o sujeito obediente que se submete a todas as formas de invasão biométrica e de vigilância. E que ingere comida e água tóxicas. E vive, sem reclamar, na vizinhança de reatores nucleares. A abdicação completa da responsabilidade pela própria vida é indicada pelos títulos dos diversos guias best-sellers que nos dizem, com uma fatalidade sombria, quais são os mil filmes que devemos ver antes de morrer, os cem destinos turísticos que devemos visitar

antes de morrer, os quinhentos livros que devemos ler antes de morrer.

---

1 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massumi. Minneapolis: Minnesota University Press, 1987, pp. 107-09 [ed. bras.: *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995, pp. 58-60].
2 Giorgio Agamben. *What Is an Apparatus?*, trad. David Kishik e Stefan Pedatella. Palo Alto: Stanford University Press, 2009, p. 21 [ed. bras.: "O que é um dispositivo", in *O que é o contemporâneo*, trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, RS: Argos,
3 Fredric Jameson. Comunicação na Film Society of Lincoln Center. Nova York,
4 Ver Bernard Stiegler, *De la Misère symbolique, v. 1: L'Époque hyperindustrielle*. Paris: Galilée, 2004.
5 Bernard Stiegler, *Acting Out*, trad. Patrick Crogan. Palo Alto: Stanford University Press, 2009, pp. 39-59.
6 Paul Valéry, "Remarks on Intelligence". *Collected Works of Paul Valéry*, v. 10, trad. Denise Folliot e Jackson Mathews. Bollingen Series, Princeton: Princeton University Press, 1962, pp. 80-83.
7 Ver Tiqqun, *Théorie du Bloom*. Paris: La Fabrique, 2004.

CAPÍTULO TRÊS

Uma obra de arte bastante conhecida antecipou algumas características das temporalidades 24/7 discutidas até aqui. O artista britânico Joseph Wright of Derby pintou *Arkwright's Cotton Mills by Night* [Os moinhos de algodão de Arkwright à noite] por volta de 1782. A obra tem sido reproduzida em diversos livros sobre a história da industrialização para ilustrar – muitas vezes de maneira equivocada – o impacto da produção fabril no mundo rural inglês (um impacto que só seria sentido décadas depois). A estranheza da pintura vem em parte da inserção discreta, mas notadamente antipitoresca, de prédios de tijolos de seis e sete andares em uma paisagem rural de bosques selvagens. Segundo historiadores, são estruturas sem precedentes na arquitetura inglesa. Mais inquietante, no entanto, é a elaboração de uma cena noturna na qual a luz da lua cheia, iluminando um céu repleto de nuvens, coexiste com os pequenos pontos de luz das janelas dos moinhos de algodão, iluminadas por lâmpadas a gás. A iluminação artificial das fábricas anuncia a instauração racionalizada de uma relação abstrata entre tempo e trabalho, separada das temporalidades cíclicas dos movimentos da Lua e do Sol. A novidade dos moinhos de Arkwright não está no determinante mecânico, como o motor a vapor (os moinhos eram hidráulicos) ou as recém-inventadas máquinas de tecer, mas na redefinição radical da relação entre tempo e trabalho: a ideia de operações produtivas ininterruptas, do trabalho lucrativo em funcionamento 24/7 . No local mostrado na pintura, uma força de trabalho humana, infantil inclusive, era posta para trabalhar nas máquinas em turnos contínuos de doze horas. Marx entendeu como o capitalismo era inseparável dessa reorganização do tempo, mais especificamente do tempo de trabalho vivo, como forma de gerar valor excedente, e citava as palavras de Andrew Ure, o escocês defensor da racionalização industrial, para ressaltar sua importância. Tratava-se da

> disciplina necessária para fazer os homens renunciarem aos seus hábitos irregulares no trabalho e para identificá-los com a regularidade invariável de um grande autômato. A invenção e a imposição de um código de disciplina manufatureira, conveniente às exigências e à celeridade do sistema automático – eis uma empresa digna de Hércules, eis a notável obra de Arkwright.[1]

As disjunções espectrais nas imagens de Wright of Derby reforçam a descrição que Marx faz da relação dissonante do capitalismo com o contexto rural onde surgiu. A agricultura, insistia Marx, "jamais poderá ser a esfera pela qual o capitalismo inicia, onde ele fixa sua sede inicial".[2] As temporalidades cíclicas, sejam sazonais ou diárias, em torno das quais a agricultura sempre se organizou, ofereciam um conjunto de resistências insuperáveis à redefinição do tempo de trabalho, da qual o capitalismo sempre dependeu. As "condições naturais" da vida agrária impediam o controle necessário sobre o tempo de produção; daí a necessidade de uma "residência" completamente nova, livre do peso antigo dos costumes e ritmos que remetiam à pré-história. A primeira exigência do capitalismo, escreveu Marx, foi a dissolução da relação com a terra. A fábrica moderna surgiu, portanto, como um espaço autônomo, no qual a organização do trabalho poderia ser desvinculada de família, comunidade, ambiente ou quaisquer formas de dependência mútua ou associação tradicionais. A agricultura, como observou Marx de forma premonitória, só poderia ser industrializada retroativamente.

Arkwright's Cotton Mills by Night sugere a proximidade física dessas duas esferas, uma natural, a outra inventada, e também sua incomensurabilidade e sua incompatibilidade fatal. Somente depois de o capitalismo estabelecer sua ordem abstrata por toda parte – na verdade, apenas após a destruição causada pela Segunda Guerra Mundial – ele poderia se impor à agricultura, com um modelo agrícola industrial aplicado tanto a animais quanto a plantações. Mais recentemente, corporações como Monsanto e Dupont realizaram a superação final das "condições naturais" de Marx com materiais agrícolas geneticamente modificados e patenteados. Essa imagem relativamente precoce de uma proximidade irreconciliável contraria, no entanto, a noção de uma "revolução industrial" que teria devastado o campo e rapidamente tocado os trabalhadores

rurais para as cidades e fábricas. Em vez disso, houve uma deterioração prolongada e paulatina de formas e espaços mais antigos.

Uso os moinhos de Arkwright, tais como retratados por Wright of Derby, para me referir não à racionalização da manufatura, mas a uma homogeneização mais ampla do tempo e uma concepção de processos ininterruptos que desbancam limitações sociais e naturais. É certo que nos cem anos seguintes, até fins do século XIX, fábricas que funcionavam 24 horas por dia eram a exceção, não a regra. Organizações do tempo ininterruptas e antinaturais se disseminaram antes em outras esferas de modernização econômica. Junto com a reestruturação em larga escala do trabalho e da produção na década de 1880 vieram projetos essenciais para o crescimento do capital: a aceleração e o controle do tempo de circulação e de comunicação. Nos anos 1830 e 1840, esses projetos incluíam a construção de rotas de transporte, principalmente ferrovias, mas também de canais e túneis através de cadeias de montanhas e o aprimoramento da velocidade e do desempenho dos navios a vapor. Houve também o desenvolvimento paralelo de redes de telégrafo, e esse período inicial assistiu às primeiras transferências monetárias via cabo, em meados dos anos 1840, e à instalação em 1850 de um cabo submarino através do canal da Mancha. Por volta de 1858, Marx seria capaz de fazer algumas de suas formulações cruciais sobre o significado desses desenvolvimentos: "É da natureza do capital mover-se para além de todas as barreiras espaciais. A criação das condições físicas de troca – de meios de comunicação e transporte – devém uma necessidade para o capital em uma dimensão totalmente diferente – a anulação do espaço pelo tempo".[3] No entanto, devemos enfatizar que o que importava para a análise de Marx não era simplesmente a possibilidade de maior velocidade no transporte de bens ou de comunicação quase instantânea. Na verdade, se a circulação era um processo essencial do capital, isso se devia à "*permanente continuidade* do processo". Marx está enunciando as temporalidades 24/7 como elemento fundamental do funcionamento do capital; ele entendia que esses processos de duração eram também metamórficos. Nessa "permanente continuidade" ocorre "a passagem desimpedida e fluente do valor de uma forma à outra". Isto é, o valor estava em um estado de transição infindável, aparecendo "ora como dinheiro, ora como mercadoria, ora como valor de troca, ora como valor de uso". Essas redes operavam a partir de princípios que permaneceriam em uso em diversas

materializações tecnológicas até o presente. Não eram apenas simples condutores neutros de alta velocidade; antes, eram instrumentos alquímicos para a geração das abstrações indispensáveis ao capitalismo, necessariamente destinadas a serem globais. Não apenas bens manufaturados, mas linguagens, imagens, formas de troca social seriam refeitos a fim de garantir sua compatibilidade com esses sistemas. Não se tratava de uma transmutação única; cada desenvolvimento e expansão dessas redes fazia emergir novas formas de fluidez e conversibilidade.

Mas nos 150 anos seguintes (de 1850 a 1990, aproximadamente) as metamorfoses e acelerações de um capitalismo em constante globalização se impuseram sobre a vida social e individual apenas lenta e parcialmente. A modernidade, ao contrário de suas conotações mais populares, não é o mundo em estado drasticamente transformado. Antes, como mostraram alguns críticos, é a experiência híbrida e dissonante de viver intermitentemente no interior de espaços e velocidades modernizadas e, no entanto, habitar ao mesmo tempo os resquícios de mundos-da-vida pré-capitalistas, sejam sociais ou naturais. A imagem de Wright of Derby é uma revelação precoce da convergência e da contiguidade, na modernidade, de sistemas ao fim incompatíveis. A manufatura fabril, por exemplo, não extinguiu abruptamente os ritmos diurnos ou os laços sociais antigos dos meios agrários. Em vez disso, houve um longo período de coexistência durante o qual a vida rural foi gradualmente desmantelada ou englobada por processos novos. Existem inúmeros exemplos da persistência, mesmo que parcial e degradada, de formas, valores, técnicas e hierarquias antigas no interior da modernização capitalista. Fredric Jameson sugere que, ainda no começo do século XX,

> somente uma diminuta porcentagem do espaço físico e social do Ocidente podia ser considerada completamente moderna em tecnologia ou produção, ou substancialmente burguesa em sua cultura de classe. Estes desenvolvimentos similares não foram concluídos na maior parte dos países europeus até o fim da Segunda Guerra Mundial.[4]

Embora possamos debater a extensão da modernização em diferentes momentos da história, a periodização de Jameson nos lembra que o século XIX e boa parte do

XX eram na verdade um mosaico de espaços e tempos dissociados, alguns racionalizados e moldados por novas exigências institucionais e de mercado, enquanto em muitos outros lugares padrões e pressupostos pré-modernos sobreviviam de forma renitente. A atribuição da condição de ponto de virada histórico ao ano de 1945 é bastante significativa. No nível mundano da especificidade histórica, isso significa lembrar que os nazistas, por exemplo, ao mesmo tempo que desenvolviam seus mísseis V-2, dependiam de 1,5 milhão de cavalos para transporte militar essencial.[5] E lá se vai o truísmo do século XX da "guerra mecanizada". Mais importante, como escritores de Ernest Mandel a Thomas Pynchon mostraram, a Segunda Guerra Mundial, em seu caráter destrutivo e impacto global, foi um evento de homogeneização sem precedentes, no qual ultrapassados territórios, identidades e tecidos sociais foram destruídos por completo. Foi a criação, onde possível, de uma *tabula rasa* que seria a plataforma para a fase atual da globalização do capitalismo. A Segunda Guerra Mundial foi o cadinho no qual novos paradigmas de comunicação, informação e controle foram forjados, e no qual as conexões entre pesquisa científica, corporações transnacionais e poder militar foram consolidadas.

Durante o século e meio que precedeu a Segunda Guerra, uma das formas de mapeamento da tessitura disparatada da modernização incompleta ou parcial consiste na descrição que Foucault faz das instituições disciplinares. Para ele, um dos problemas centrais que os Estados pós-revolucionários e outros interesses poderosos tiveram de confrontar no começo do século XIX foi o controle e a administração das populações potencialmente indisciplinadas que haviam sido desarraigadas de meios e padrões de trabalho pré-modernos. Surge nesse contexto uma tecnologia do poder, que introduziu métodos dispersos de regular o comportamento de grande número de pessoas – em fábricas, escolas, prisões, exércitos modernos e, mais tarde, nos escritórios das burocracias em proliferação. Especialmente na segunda metade do século XIX e no começo do século XX, os indivíduos eram literalmente confinados por boa parte do dia ou da semana (ou por muito mais tempo, no caso de prisões) nesses lugares e submetidos a um leque de rotinas e procedimentos obrigatórios. Esses eram também locais de treinamento, normalização e acumulação de conhecimento a respeito de confinados e empregados.

Mas, apesar de Foucault ter descrito as instituições disciplinares como um

“*continuum* carcerário” que recobre toda a sociedade, um elemento-chave do período histórico em questão é a existência paralela de tempos e lugares não regulados, não organizados e não supervisionados. A noção problemática de vida cotidiana, por mais elusiva que seja, é uma forma abrangente e valiosa de caracterizar o aglomerado instável e impreciso de tempos, comportamentos e locais que constituem efetivamente camadas de vida *não administrada*, vida ao menos parcialmente descolada de imperativos disciplinares. Mesmo que atribuamos um status histórico de longa duração à vida cotidiana, imaginando-a como a base de todas as sociedades humanas, deve ser óbvio, ainda assim, que sua possibilidade e realização são dramaticamente transformadas pela ascensão do capitalismo. Suas bases materiais são submetidas a metamorfoses velozes, impulsionadas pela especialização econômica e pela privatização da experiência individual. No entanto, mesmo em meio a tais mudanças, a vida cotidiana é o repositório no qual os rudimentos persistentes da experiência pré-moderna, incluindo o sono, são realocados.

Para Henri Lefebvre, repetição e hábito sempre foram características essenciais do cotidiano. O cotidiano era inseparável de formas cíclicas de repetição, de noites e dias, estações e colheitas, trabalho e festividades, vigília e sono, necessidades humanas e sua satisfação. Mesmo com a erradicação contínua das tessituras reais da sociedade agrária, a vida cotidiana reteve obstinadamente, em sua estrutura, parte do pulso invisível e recorrente da vida vivida. Muitas das consequências da modernização capitalista, conforme se moldaram no século XIX e no início do século XX, pareciam antitéticas com o cotidiano por serem fundamentalmente cumulativas, anticíclicas e ligadas ao desenvolvimento humano, e também trouxeram consigo formas programadas de hábito e repetição. Há uma interação volátil e indefinida entre as camadas mundanas do cotidiano que resistiram desde a pré-modernidade e a insinuação gradual de formas institucionalmente criadas de rotina e monotonia que contaminam ou substituem experiências vinculadas a padrões mais antigos. Os meios sociais e comunicativos da feira ou do mercado são substituídos pelo shopping center; a ocorrência periódica das festividades, pelo tempo de lazer transformado em mercadoria; e inventa-se uma sequência interminável de caprichos a fim de rebaixar e humilhar os atos simples de compartilhamento por meio dos quais os apetites humanos haviam sido, por muito tempo, atendidos ou satisfeitos. Uma

das qualidades da obra de Lefebvre é sua recusa de uma relação abertamente antagônica entre modernidade e cotidiano. O cotidiano é simultaneamente fugaz e indefinido demais para que possa ser imaginado como um campo de práticas contrárias aos códigos e instituições da modernização. Ainda que, em vários pontos da história, o cotidiano tenha sido o terreno a partir do qual formas de oposição e resistência poderiam ter surgido, é também de sua natureza adaptar-se e redefinir-se, muitas vezes de forma submissa, em resposta ao que nele irrompe ou que o invade. Alguns afirmaram que sua passividade também tem sido sua forma histórica de resiliência, mas nas últimas duas décadas essa crença tem se revelado difícil de sustentar.

No final dos anos 1940 e nos anos 1950, a ideia de vida cotidiana era uma forma de descrever o que havia sobrado, ou o que permanecia em face da modernização econômica, e da subdivisão crescente da atividade social. O cotidiano era a constelação vaga de espaços e tempos *fora* de tudo que era organizado e institucionalizado em torno do trabalho, da conformidade social e do consumismo. O cotidiano era o conjunto dos hábitos diários pouco notados, onde permanecíamos anônimos. Por escapar de toda tentativa de apreensão e não poder ser transformado em algo útil, era dotado para alguns de um núcleo de potencial revolucionário. Para Maurice Blanchot, sua essência perigosa era o fato de ser anódino, e tanto visível quanto despercebido. Em francês, o adjetivo *quotidienne* evoca de maneira mais impactante a prática antiga de marcar e numerar a passagem do dia solar e enfatiza os ritmos diários que formavam há muito o fundamento da existência social. Mas Lefebvre, Debord e outros também descreveram nos anos 1950 a ocupação cada vez maior da vida cotidiana pelo consumo, pelo lazer organizado e pelo espetáculo. Nesse quadro, as revoltas do final dos anos 1960 foram, ao menos na Europa e nos Estados Unidos, travadas em torno da ideia de reconquistar o terreno da vida cotidiana das mãos da institucionalização e da especialização.

No entanto, com a contrarrevolução dos anos 1980 e a ascensão do neoliberalismo, a comercialização do computador pessoal e o desmantelamento de sistemas de proteção social, o ataque à vida cotidiana se tornou ainda mais feroz. O próprio tempo foi monetarizado, e o indivíduo, redefinido como um agente econômico em tempo integral, mesmo no contexto do "capitalismo sem emprego".

Em um texto de 1990, breve mas influente, Gilles Deleuze propôs que a noção de sociedade disciplinar já não era um modelo adequado para explicar o funcionamento contemporâneo do poder.[6] Ele delineou a emergência do que chamou de "sociedades de controle", nas quais a regulação institucional da vida social e individual procedia de forma contínua e ilimitada, e que operava efetivamente 24/7 . Para ele, formas de coerção e vigilância ocorriam em locais específicos na sociedade disciplinar – na escola, no local de trabalho e no lar –, mas, quando ocupávamos os espaços entre esses locais, estávamos relativamente livres do monitoramento. É possível identificar esses diversos intervalos e espaços não regulados como componentes variados da vida cotidiana. Mas uma sociedade de controle, segundo Deleuze, é caracterizada pelo desaparecimento de brechas, de espaços e tempos abertos. Mecanismos de comando e efeitos de normalização penetram em quase todos os lugares quase o tempo todo e se internalizam de forma mais completa e micrológica do que o poder disciplinar do século XIX e de boa parte do século XX. Deleuze não deixa dúvidas de que o surgimento desse regime de controle corresponde a transformações no sistema-mundo capitalista, à passagem do capitalismo industrial para o financeiro. Ele também afirma que todas as transformações tecnológicas recentes são apenas sintomáticas, uma manifestação de uma "mutação no capitalismo".

Por mais influente que o texto de Deleuze tenha se tornado, é claro, retrospectivamente, que as formas disciplinares de poder não desapareceram nem foram superadas, ao contrário do que ele afirma. Antes, as formas contínuas de controle que ele identifica constituíram-se como camada adicional de regulação, ao lado de formas de disciplina ainda em funcionamento e até amplificadas. *Contra* Deleuze, o uso de confinamento físico severo é maior hoje do que nunca, em uma rede cada vez mais ampla de prisões delirantemente panópticas. Sua evocação de espaços ilimitados, abertos e amorfos, é desmentida pela construção de divisas territoriais muradas e pelo fechamento de fronteiras, que têm como alvo populações e regiões específicas. Também retrospectivamente, podemos afirmar que Deleuze não abordou a sobreposição cada vez mais intensa entre sociedade de controle e a proliferação da invenção de necessidades individuais, típica da sociedade de consumo, para muito além dos produtos e mercadorias que eram obrigatórios mesmo na década de 1970. No entanto, em setores afluentes do planeta, o que era consumismo se ampliou na

direção da atividade 24/7 de técnicas de personalização, de individuação, de interações com máquinas e de comunicação obrigatória. A modelagem de si próprio é o trabalho a que todos somos obrigados, e com diligência assentimos à prescrição de continuamente reinventarmo-nos a nós mesmos e administrar nossas identidades intrincadas. Como insinuou Zygmunt Bauman, talvez não nos damos conta de que não temos a opção de recusar esse trabalho interminável.[7]

Em um pequeno livro de Guy Debord, publicado um ano e meio antes do ensaio de Deleuze, encontramos conclusões surpreendentemente parecidas. Em seus *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, Debord identifica uma nova intensidade e abrangência de penetração da existência individual pelos efeitos da dominação. Ele não propõe uma mudança de paradigma como a sugerida por Deleuze; em vez disso, indica que houve uma modificação na natureza do espetáculo, uma passagem do espetáculo *difuso* dos anos 1960 (o rótulo que utilizou para caracterizar as sociedades de consumo do Ocidente) para o que, a seu ver, é um espetáculo global *integrado*. A diferença principal é que nos anos 1960 ainda havia áreas da vida social que permaneciam relativamente autônomas e livres dos efeitos do espetáculo, enquanto, no momento em que escreve (por volta de 1990), já não há. A vida cotidiana não é mais relevante politicamente, e resiste apenas como simulação oca de sua substancialidade prévia. "Exceto uma herança ainda considerável, mas com tendência a diminuir, de livros e construções antigas [...] já não existe nada, na cultura e na natureza, que não tenha sido transformado e poluído segundo os meios e os interesses da indústria moderna."[8]

Na época, Debord e Deleuze escreviam à contracorrente. O "breve século xx" chegava abruptamente ao fim, entre 1989 e 1991, com transformações que para muitos pareciam promissoras, incluindo a Queda do Muro de Berlim e a dissolução do mundo bipolar da Guerra Fria. Junto com as narrativas triunfalistas da globalização e as declarações fáceis do fim da competição histórica entre sistemas-mundo estavam os "paradigmas", amplamente propagandeados, para uma era pós-política e pós-ideológica. Vinte anos depois, é difícil recordar a seriedade com a qual essas pretensões tolas foram enunciadas em nome de um Ocidente que parecia destinado a ocupar e remodelar, com naturalidade, todo o planeta. Não por acaso, esse foi também o momento em que a entidade vaga, então magicamente evocada como ciberespaço, surgiu,

aparentemente do nada. Ele foi anunciado como um conjunto de ferramentas sem precedentes dotado de nada menos do que o poder de reinventar o indivíduo e sua relação com o mundo. Mas, mesmo em meados dos anos 1990, a euforia propagandística retropsicodélica havia desaparecido, à medida que ficou mais claro que, embora o ciberespaço fosse, de fato, uma reinvenção do indivíduo, era uma reinvenção e transformação realizadas por corporações internacionais.

Mas aquele momento no começo dos anos 1990 foi decisivo menos pelo surgimento de algo novo ou sem precedentes do que pela realização e pela consolidação de possibilidades sistêmicas ainda incipientes nos moinhos de Arkwright, e que se realizaram apenas parcialmente nas redes de transporte e de comunicação do século XIX. No final do século XX, houve uma integração maior e muito mais completa do sujeito humano à "continuidade constante" de um capitalismo 24/7 que sempre foi inerentemente global. Hoje, os domínios da comunicação, bem como da produção e da circulação de informação, operando permanentemente, penetram em todos os lugares. O alinhamento temporal do indivíduo com o funcionamento de mercados, em desenvolvimento há dois séculos, tornou irrelevantes as distinções entre trabalho e não trabalho, entre público e privado, entre vida cotidiana e meios institucionais organizados. Sob essas condições, continua sem controle a financeirização implacável de esferas previamente autônomas de atividade social. O sono é a única barreira restante, a única "condição natural" persistente que o capitalismo não pode eliminar.

No final da década de 1990, quando a Google era uma empresa privada que mal tinha um ano de idade, seu futuro presidente já articulava o contexto no qual a empresa floresceria. O dr. Eric Schmidt declarou que o século XXI seria sinônimo do que chamou de "economia da atenção", e que as corporações globais dominantes seriam aquelas bem-sucedidas na maximização do número de "globos oculares" que mobilizassem e controlassem.[9] A intensidade da competição diária por acesso a horas de vigília de um indivíduo e o controle delas é resultado da enorme desproporção entre os limites humanos, temporais, e a quase infinita quantidade de "conteúdo" à venda. Mas o sucesso corporativo também será medido pela quantidade de informação que pode ser extraída, acumulada e utilizada para prever e modificar o comportamento de qualquer indivíduo com identidade digital. Um dos objetivos de Google, Facebook e outras empresas (daqui a cinco anos, podem ser outros nomes) é normalizar e tornar

indispensável, como esboçou Deleuze, a ideia de uma interface contínua – não literalmente sem costuras, mas uma ocupação relativamente ininterrupta com telas iluminadas de diversos tipos, que exigem constantemente interesse ou resposta. É claro que há interrupções, mas não são intervalos nos quais seja possível alimentar e apoiar qualquer tipo de contraprojeto ou linha de pensamento. Na medida em que a oportunidade de transações eletrônicas de todo tipo se torna onipresente, desaparecem os vestígios do que costumava ser a vida cotidiana livre de intrusões corporativas. A economia da atenção dissolve a separação entre o pessoal e o profissional, entre entretenimento e informação, desbancados por uma funcionalidade compulsória de comunicação inerente e inescapavelmente 24/7 . Mesmo como coloquialismo contemporâneo, o termo "olhos" para o local de controle redefine a visão humana como uma atividade *motora* que pode ser submetida a direção e estímulo externos. O objetivo é refinar a capacidade de localizar o movimento do olho sobre ou no interior de locais ou pontos de interesse intensamente visados. O olho é desalojado do reino da ótica e transformado em elemento intermediário de um circuito cujo resultado final é sempre uma resposta motora do corpo a uma solicitação eletrônica. É nesse contexto que a Google e outros *players* corporativos competem agora por domínio sobre os restos do cotidiano. Alguém talvez diga que aquilo que constitui a vida cotidiana se reinventa continuamente, florescendo hoje em áreas específicas de interação e expressão online. No entanto, se aceitamos que uma noção significativa de vida cotidiana é inseparável de seu anonimato fugidio, é difícil entender o que isso poderia ter em comum com um tempo no qual nossos gestos são todos gravados, permanentemente arquivados e processados com o objetivo de predeterminar nossas escolhas e ações futuras.

Há uma tradição crítica bastante conhecida, do final do século XIX, que vê na padronização da experiência uma das características definidoras da modernidade ocidental. Inicialmente, derivou-se a ideia de rotinização do local de trabalho industrial e suas exigências de realização contínua de ações e tarefas repetitivas. No começo do século XX, o conceito foi expandido a fim de incluir aspectos cruciais das sociedades de massa emergentes, tais como a uniformidade das burocracias estatais e corporativas e o impacto dos bens produzidos em massa no interior da cultura de consumo moderna. No entanto, durante boa parte do século anterior, as esferas de trabalho e de lazer, do público e do pessoal, haviam

mantido, na aparência ou na realidade, algum grau de distinção e separação. Apesar da rotinização e de hábitos muitas vezes opressores, a vida era para muitos uma tessitura diferenciada de rotinas variadas, entretecidas com pelo menos alguns espaços e tempos não regulados. O hábito, nesse sentido, é uma forma de localizar o comportamento social real em algum lugar entre os extremos imaginados de uma sociedade de indivíduos adormecidos e uma nação mobilizada de indivíduos "despertos". É claro que, ao discutir os séculos XIX e XX, me refiro a diversos fenômenos históricos únicos e específicos, assim como aos hábitos que produziram: por exemplo, as muitas estratégias de mecanização e racionalização da atividade em ambientes de trabalho e a padronização de muitas formas de consumo cultural. Parte de meu argumento geral é que convergências importantes dessas áreas são integrantes cruciais das iniciativas neoliberais desde os anos 1980. O resultado é a emergência de formas de hábito que são inevitavelmente 24/7 e que estão reciprocamente amarradas a mecanismos de poder que são igualmente "contínuos e ilimitados".

No começo dos anos 1900, o problema do hábito na modernidade era uma questão para muitos filósofos e teóricos sociais que acreditavam na democracia participativa. Entre eles, John Dewey é o mais conhecido, em especial por seu receio de que formas de comportamento automático e habituais que acompanham a modernidade industrial entrassem em confronto com a possibilidade de existência de cidadãos inteligentes e reflexivos dos quais dependia a política democrática. Para Dewey, no entanto, a saída desse impasse era insistir, com seu otimismo característico, que o hábito em suas versões modernas seria capaz de produzir sua própria superação. A novidade e a comunicação, insistia, desencorajariam inevitavelmente padrões repetitivos.

> Cada hábito demanda condições apropriadas para seu exercício. Quando os hábitos são numerosos e complexos, como no caso do organismo humano, encontrar essas condições envolve procura e experimentação [...] Em um aparente paradoxo, o aumento do poder de criar hábitos implica maior suscetibilidade, sensibilidade e capacidade de reação.[10]

O entendimento profundo de Dewey acerca da natureza social do hábito o havia convencido de que a sociedade era definida, em essência, pelos hábitos de que era

composta, e essa era claramente uma razão pela qual a reforma da educação fundamental era tão importante para ele; ele acreditava que hábitos "inteligentes" ou coletivamente benéficos poderiam ser alimentados pela educação. Mas Dewey, nascido em 1859 (no mesmo ano em que Bergson, que compartilhava muitas de suas preocupações), era parte de uma geração cuja formação intelectual se deu quando ainda era possível, se não perdoável, explorar a ideia de novidade independentemente da dinâmica da produção e circulação capitalistas. Em meados do século XX, seria mais difícil para ele ou para outros escapar da questão de como o novo é inseparável de sua reprodução monótona a serviço do presente contra qualquer futuro verdadeiramente diverso. Por volta da década de 1950, a produção de novidades, em todas as suas formas desalentadoras, havia se tornado atividade central das economias avançadas em todo o globo terrestre.

Quando Dewey morreu, em 1952, aos 93 anos de idade, a fabricação de novas formas de hábito havia começado a incluir alguns elementos essenciais do que se tornaria a sociedade de controle 24/7 delineada por Deleuze, ou o espetáculo integrado de Debord. Assim como a iluminação noturna nas fábricas de Arkwright era uma pista precoce do alinhamento futuro das temporalidades vividas com as necessidades do mercado, também a difusão em massa da televisão nos anos 1950 marca outro ponto de virada na apropriação pelo mercado de tempos e espaços previamente não anexados. Podemos imaginar, lado a lado, a pintura de Wright, cada uma das janelas da fábrica iluminada pelas lâmpadas a óleo que permitiam o trabalho contínuo, e uma imagem de meados do século XX de um prédio, não muito diferente, com suas janelas iluminadas pelo brilho dos aparelhos de televisão. Em ambos os casos há uma relação de transformação entre o uso de fontes de luz e a construção social do tempo. O tubo de raios catódicos era um exemplo decisivo e vívido de como o brilho e a falação de um mundo público de interações penetravam mesmo o mais privado dos espaços e contaminavam o silêncio e a solidão que, para Arendt, eram essenciais para a manutenção dos indivíduos políticos. A televisão redefiniu rapidamente o que significava ser membro de uma sociedade. Mesmo a pretensão de valorizar a educação e a participação cívica se esgotou, na medida em que a cidadania era suplantada pela condição de espectador.

Uma das diversas inovações da televisão foi a imposição de comportamentos homogêneos e habituais a esferas da vida que haviam sido previamente sujeitas a

formas de controle menos diretas. Ao mesmo tempo, a televisão criou condições que seriam, depois, essenciais para a "economia da atenção" 24/7 do século XXI. Surgida em meio aos efeitos retardados do choque da Segunda Guerra Mundial, a televisão era o local de desestabilização das relações entre exposição e proteção, ação e passividade, sono e vigília, publicidade e privacidade. A necessidade generalizada de uma aparência de continuidade e coesão social após Hiroshima e Auschwitz fez que a capacidade radicalmente perturbadora da televisão fosse ignorada. Em vez disso, atribuíram-se normalidade e coerência a esse novo mundo televisivo contemplado por todos, em que uma coisa podia ser associada a qualquer outra. Era o antídoto onipresente para o choque. Muito mais decisiva do que o rádio, a televisão foi o local crucial onde foi rapidamente naturalizada a enorme desigualdade de escala entre sistemas globais e as vidas locais e circunscritas dos indivíduos.

A reorganização relativamente repentina e ubíqua do tempo e da atividade humanos que acompanhou a televisão teve poucos precedentes históricos. O cinema e o rádio eram apenas antecipações parciais das mudanças estruturais que ela introduziu. No intervalo de menos de quinze anos, populações inteiras foram colocadas em um estado prolongado de relativa imobilidade. Centenas de milhões de indivíduos subitamente começaram a passar muitas horas do dia e da noite sentados, mais ou menos estáticos, na proximidade de objetos reluzentes, iluminados. Toda a miríade de formas de passar, usar, desperdiçar, aguentar ou dividir o tempo antes da televisão foi substituída por modos mais uniformes de duração e por um estreitamento da capacidade de reação sensorial. A televisão trouxe mudanças igualmente importantes para o mundo social externo e para a paisagem psíquica interna, revolvendo as relações entre esses dois polos, causando um imenso deslocamento da práxis humana a um leque muito mais circunscrito e invariável de relativa inatividade.

Como mostraram diversos críticos, a televisão não é uma invenção tecnológica autônoma. Suas premissas científicas e mecânicas estavam disponíveis para os engenheiros nos anos 1920, mas ela assumiu sua forma pós-Segunda Guerra Mundial apenas no contexto de uma economia global baseada na mercadoria e dominada pelos Estados Unidos, e de uma nova mobilidade demográfica em termos dos padrões da vida diária.[11] À medida que as normas disciplinares do local de trabalho e das escolas perderam sua eficácia, a televisão

foi transformada em instrumento de regulação, introduzindo efeitos de sujeição e supervisão antes desconhecidos. É por isso que a televisão é parte crucial e adaptável de uma transição (ou de uma troca de guarda) relativamente longa, que levou décadas, de um mundo de instituições disciplinares mais antigas a um mundo de controle 24/7 . É possível argumentar que, nos anos 1950 e 1960, a televisão introduziu nos lares estratégias disciplinares moldadas em outros contextos. Apesar dos estilos de vida mais desenraizados e transitórios do pós-guerra, os efeitos da televisão eram sedentarizantes: os indivíduos ficam fixos em seus lugares, apartados uns dos outros e esvaziados de eficácia política. Isso corresponde, ao menos em parte, a um modelo industrial de existência próprio do local de trabalho. Apesar de não haver trabalho físico, é um arranjo no qual a administração dos indivíduos coincide com a produção de valor excedente, uma vez que a nova acumulação foi impulsionada pelo tamanho da audiência.

Retrospectivamente, durante esse período de vinte anos ou talvez mais, do começo dos anos 1950 aos anos 1970, a televisão nos Estados Unidos foi um sistema notavelmente estável, com poucos canais, formato fixo de programação e sem um fluxo contínuo de produtos tecnológicos concorrentes. Os canais faziam sua programação se conformar aos padrões de sono humano tradicionais, com suas interrupções noturnas – apesar de, retrospectivamente, o padrão de teste para as madrugadas parecer uma antecipação das inevitáveis transmissões 24/7 que não demorariam a chegar. Discute-se muito se essa fase corresponde à hegemonia mundial norte-americana do pós-guerra e ao caráter monopolista da indústria de radiodifusão. Ao final dos anos 1970, talvez antes, a palavra "televisão" sugeria e recobria muito mais do que os objetos e canais que denotava literalmente. A televisão se tornou uma figura nebulosa, mas carregada, usada para evocar a tessitura da modernidade e uma vida cotidiana transformada. A palavra tornava concretas, localizáveis, experiências mais amplas de desrealização. Aludia à deterioração de um mundo imediato mais palpável e a como os deslocamentos espectrais da modernização haviam sido normalizados, tornados presença familiar nos âmbitos mais íntimos de nossas vidas. A televisão encarnava a falsidade do mundo, mas também eliminava qualquer posição a partir da qual um mundo "verdadeiro" pudesse ser imaginado. Demonstrava efeitos do poder que não poderiam ser explicados segundo os polos conhecidos do coercitivo e do não coercitivo, apesar das muitas caracterizações da televisão como um instrumento de controle do comportamento, de "máquina de

influência” a “imagem-vírus”. Em vez de a cultura saturada da televisão diminuir a capacidade de ação humana, sua presença ostensiva deixou claro que a própria capacidade de ação é uma noção mutável e historicamente determinada.

A era da televisão do pós-guerra acabou, claramente, em meados dos anos 1980. Já em 1983, com a ampla disponibilidade do videocassete e o estabelecimento do padrão VHS, consoles de videogames e a TV a cabo comercial alteraram de forma significativa as posições e capacidades da televisão até aquele momento. Em meados dos anos 1980, o computador pessoal começou a ser comercializado, e no início da década de 1990 esse produto ubíquo anunciaria simbolicamente o advento de uma sociedade de controle depois de uma longa fase de transição. Os anos 1980 são muitas vezes caracterizados como um período durante o qual houve um abandono do papel meramente receptivo ou passivo do antigo espectador da televisão. Em seu lugar, segundo essa versão, surgiu um usuário mais criativo de um campo muito mais amplo de recursos de mídia, que era capaz de intervir ativamente no uso de produtos tecnológicos e que, pelo começo dos anos 1990, se tornou capaz de interagir com redes globais de informação. As possibilidades de interação dessas novas ferramentas foram vendidas como capacitadoras e intrinsecamente democráticas e anti-hierárquicas – apesar de boa parte da força desse mito ter sido esvaziada desde então. O que era celebrado como interatividade era mais precisamente a mobilização e habituação do indivíduo a um conjunto aberto de tarefas e rotinas, muito além do que era exigido de qualquer pessoa nos anos 1950 e 60. A televisão havia colonizado arenas importantes do tempo vivido, mas o neoliberalismo exigia que houvesse uma extração de valor muito mais metódica do tempo de televisão e a princípio de toda hora de vigília. Nesse sentido, o capitalismo 24/7 não é simplesmente a apreensão contínua ou sequencial da atenção, mas também uma composição densa do tempo em camadas, na qual múltiplas operações ou atrações podem ser atendidas quase simultaneamente, independente de onde estamos ou do que mais estamos fazendo. Os assim chamados aparelhos smart recebem esse nome menos pelas vantagens que podem oferecer para um indivíduo do que por sua capacidade de integrar seu usuário de forma mais completa a rotinas 24/7 .

No entanto, seria um equívoco sugerir que houve uma ruptura completa com o modelo supostamente passivo e receptivo da televisão. A tendência recente da teoria sobre mídia tem sido qualificar ou suspender a linguagem de ruptura ou

descontinuidade na discussão das relações entre "velhas" mídias e "novas" tecnologias digitais. Em vez disso, reconhece que modelos e arranjos antigos persistem sob diversas formas de hibridismo, convergência, tolerância ou recuperação. Independente de qual explicação teórica é utilizada, é claro que a televisão, ou pelo menos elementos cruciais do que ela costumava ser, se amalgamaram aos novos serviços, redes e aparelhos, nos quais suas capacidades e efeitos são continuamente modificados. Mesmo assim, como indicam estatísticas recentes sobre os hábitos dos espectadores, um pedaço significativo de nosso atual mundo 24/7 é preenchido pelo televisivo. Os números de pesquisa de mercado da Nielsen para 2010 mostram que o norte-americano médio consumiu conteúdo em vídeo de diversos tipos por aproximadamente cinco horas ao dia. Algumas dessas horas coincidem com outras atividades e aparelhos, assim como nossa relação com o vídeo agora implica um leque de tarefas e opções de gerenciamento, como discutido no capítulo anterior. Mesmo assim, é importante reconhecer, ainda que não seja possível quantificar, a persistência e a durabilidade de algumas das condições originais que definiram a relação da televisão com o espectador.

Em 2006, pesquisadores da universidade Cornell publicaram os resultados de um estudo vertical que continha algumas hipóteses sobre a reorganização da televisão nos anos 1980. O projeto de pesquisa recolheu dados que sugerem uma correlação entre os hábitos de televisão de crianças muito novas e o autismo.[12] Uma das problemáticas centrais nos estudos de autismo tem sido explicar o aumento extraordinário e anômalo em sua frequência a partir de meados até o final dos anos 1980. Desde o final dos anos 1970, quando o autismo atingia uma em 2,5 mil crianças, a taxa de incidência cresceu tão rapidamente que, há alguns anos, atingia aproximadamente uma em 150 crianças, sem indícios de estabilização. Predisposição genética, ampliação dos critérios de diagnóstico, ocorrências pré-natais, infecções, idade dos pais, vacinas e outros fatores ambientais foram propostos como fatores possíveis. O projeto Cornell inovou ao expandir a noção de "ambiental" a fim de incluir algo tão universal e aparentemente inócuo como o aparelho de televisão. Obviamente, a televisão estava presente nos lares norte-americanos desde os anos 1950. Por que teria consequências marcadamente diferentes a partir dos anos 1980? O estudo sugere que uma nova combinação de fatores ocorreu naquela década – em particular, a

ampla disponibilidade da TV a cabo, a multiplicação do número de canais e filmes para crianças em videocassete e a popularidade dos aparelhos desse tipo, assim como o enorme aumento no número de lares com dois ou mais televisores. Assim, havia, e ainda há, condições de exposição de crianças muito jovens à televisão por longos períodos, diariamente. Suas conclusões específicas foram relativamente cautelosas: assistir televisão por períodos prolongados antes dos três anos de idade pode disparar o transtorno em crianças “predispostas”.

As implicações mais amplas desse estudo foram consideradas inaceitáveis para muitos, além de objeto de ataques e ridicularização. O estudo fazia a insinuação herética de que a televisão talvez tivesse um impacto *físico* catastrófico no desenvolvimento humano – que poderia gerar danos permanentes na aquisição de linguagem e na capacidade de interação social. O estudo mais do que sugeriu a transformação em efeitos e consequências reais do que eram caracterizações *metafóricas* da televisão como patologia da comunicação. Independente do que pesquisas futuras possam provar ou refutar a respeito de um vínculo entre televisão e autismo, o estudo de Cornell colocou em primeiro plano alguns traços cruciais da experiência do aparelho. Por exemplo, indicou o óbvio: que televisores e telas de muitos tipos, em número crescente, estão se tornando parte do ambiente de vigília de crianças cada vez mais jovens. Mais importante, afastou de uma vez por todas a ideia de que a televisão é algo a que *assistimos* atentamente e, em vez disso, tratou-a, para efeitos de pesquisa, como uma fonte de luz e som a que somos *expostos*. Dadas a fragilidade e a vulnerabilidade de crianças muito jovens, objetos do estudo, isso implica reconsiderar a exposição em termos de danos físicos permanentes ao sistema nervoso.

A televisão, como Raymond Williams e outros mostraram, jamais envolveu simplesmente a escolha de assistir a determinados programas, mas era uma interface mais promíscua com um fluxo de estímulos luminosos, ainda que com diversos tipos de conteúdo narrativo.[13] A natureza precisa da atração fisiológica da televisão ainda não foi especificada, e talvez nunca seja, mas uma enorme quantidade de evidências estatísticas e factuais obviamente confirmou o truísmo de que ela é altamente viciante. No entanto, a televisão criou o fenômeno pouco comum do vício em algo incapaz de oferecer a recompensa mais básica de qualquer substância causadora de dependência: isto é, não oferece nem mesmo

um sentimento temporário de bem-estar ou prazer intensificado, ou a passagem gratificante, ainda que breve, a um estado de dormência e inconsciência. Quando ligamos a televisão, não sentimos excitação ou descarga de sensações de nenhum tipo. Ao contrário, há uma lenta passagem a um vazio do qual temos dificuldade de nos desligar. Esse é um traço decisivo da era do vício tecnológico: podemos voltar repetidas vezes a um vácuo neutro de baixa intensidade afetiva. No estudo bastante comentado de Kubey e Csikszentmihalyi, a maioria de seus objetos de pesquisa relatou que assistir televisão por períodos longos os fazia sentir pior do que quando não assistiam, e mesmo assim eles se sentiam compelidos a insistir em seu comportamento.[14] Quanto mais assistiam, pior se sentiam. As centenas de estudos sobre depressão e uso de internet apresentam resultados semelhantes. Mesmo o caráter quase viciante associado à pornografia na internet e a games violentos parece conduzir rapidamente a um aplastramento da capacidade de reação e à substituição do prazer pela necessidade de repetição.

A televisão foi apenas o primeiro de toda uma categoria de aparelhos que hoje nos rodeiam e são usados na maioria das vezes segundo poderosos padrões de hábito que envolvem atenção difusa e semiautomatismo. Nesse sentido, eles são parte de estratégias mais amplas de poder, nas quais o objetivo não é o engano em massa, mas antes estados de neutralização e inatividade, nos quais somos destituídos do tempo. Mas mesmo em repetições habituais permanece um fio de esperança — uma esperança sabidamente falsa — de que um clique ou toque a mais possa dar acesso a algo que nos libertaria da monotonia insuportável em que estamos imersos. Uma das formas de incapacitação em ambientes 24/7 é a perda da faculdade de sonhar acordado ou de qualquer tipo de introspecção distraída que ocorreria normalmente durante os intervalos de horas lentas ou vazias. Mas uma das atrações dos sistemas e produtos atuais é sua velocidade de operação: esperar enquanto algo carrega ou conecta se tornou intolerável. Quando há atrasos ou intervalos de tempo vazio, raramente são aberturas para a deriva de consciência, na qual ficamos livres dos constrangimentos e demandas do presente imediato. Há uma incompatibilidade profunda entre qualquer coisa que se assemelhe ao devaneio e as prioridades de eficiência, funcionalidade e velocidade.

Existem, é claro, diversas interrupções ao controle 24/7 de nossa capacidade de atenção. No início, foi a televisão, mas, especialmente nas últimas duas

décadas, nos familiarizamos com os momentos transicionais quando desligamos um aparelho depois de imersos por um longo período em um ambiente televisivo ou digital. Há, inevitavelmente, um breve intervalo *antes* que o mundo se recomponha por completo em sua familiaridade impensada e invisível. É um momento de desorientação, durante o qual o ambiente que nos rodeia – por exemplo, uma sala e seus objetos – parece ao mesmo tempo vago e opressivo em sua materialidade desgastada pelo tempo, seu peso, sua vulnerabilidade à dilapidação, mas também em sua resistência inflexível a desaparecer instantaneamente com um clique. Temos uma intuição fugaz da disparidade entre nosso sentimento de conectividade eletrônica ilimitada e os limites duradouros do corpo e da finitude física. Mas esses momentos de deslocamento eram geralmente restritos aos locais físicos nos quais aparelhos não portáteis estavam disponíveis. Com o número cada vez maior de aparelhos protéticos, essas transições ocorrem em qualquer lugar, em qualquer ambiente público ou privado concebível. A experiência agora é composta de passagens súbitas e frequentes da absorção em um casulo de controle e personalização à contingência de um mundo compartilhado intrinsecamente resistente ao controle. A experiência dessas passagens inevitavelmente reforça nossa atração por aqueles estados de absorção e amplifica a miragem de nossa isenção da aparente tacanhez e insuficiência do mundo que compartilhamos. No capitalismo 24/7 , toda sociabilidade que não se reduz ao mero interesse individual se esgota inexoravelmente, e a base inter-humana do espaço público se torna irrelevante para nosso isolamento digital fantasmagórico.

---

1 Andrew Ure, *The Philosophy of Manufactures* [1835], citado em Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*. Nova York: International Publishers, 1963, p. 141 [ed. bras.: *A miséria da filosofia*, trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985, pp. 131-32]. Marx cita essa mesma passagem de Ure em *O Capital*, v. 1.
2 Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus. Londres: Vintage, 1973, p. 669 [ed. bras.: *Grundrisse*, trad. Mario Duayer. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 560].
3 Id., ibid., p. 524 [ed. bras.: Id., ibid., p. 432].
4 Fredric Jameson, "The End of Temporality". *Critical Inquiry*, verão 2003, p. 699 [ed. bras.: "O fim da temporalidade", trad. Maurício Miranda, in *ArtCultura*, Uberlândia, v. 13, n. 22, pp. 187-206, jan.-jun. 2011, p. 191].
5 Richard Overy, *Why the Allies Won*. Londres: Norton, 1995, p. 5.
6 Gilles Deleuze, "Postcript on Control Societies", in *Negotiations*, trad. Martin Joughin. Nova York: Columbia University Press, 1995, pp. 177-82 [ed. bras.: "*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle", in

Conversações 1972-1990, trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, pp. 219-26].
7 Ver Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity, 2000, pp. 53-76 [ed. bras.: *Modernidade líquida*, trad. Plinio Dentzin. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, pp. 64-90].
8 Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, trad. Malcolm Imrie. Londres: Verso, 1990, p. 10 [ed. bras. "Comentários sobre a sociedade do espetáculo", in *A sociedade do espetáculo*, trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 173].
9 Ver Christina Degnan, "Novell's Schmidt Outlines 'Digital Me' Technology". *PC Week Online*, 22 mar. 1999.
10 John Dewey, *Experience and Nature*. Chicago: Open Court, 1925, p. 229.
11 Sobre os modelos institucionais concorrentes da televisão na década de 1930, ver meu artigo "Attention, Spectacle, Counter-memory", in Tom McDonough (org.). *Guy Debord and the Situationist International*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
12 Michael Waldman, Sean Nicholson e Nodir Adilov, "Does Television Cause Autism?". *NBER Working Paper Series*, n. 12632, 2006.
13 Raymond Williams, *Television: Technology and Cultural Form*. Nova York: Schocken, 1974.
14 Robert Kubey e Mihaly Csikszentmihalyi, *Television and the Quality of Life: How Viewing Shapes Everyday Experience*. Abingdon: Erlbaum, 1990.

CAPÍTULO QUATRO

Na abertura de *La Jetée* (1962), Chris Marker apresenta um futuro pós-apocalíptico, no qual os seres humanos que sobreviveram habitam espaços abarrotados sob cidades em ruínas, permanentemente exilados da luz do dia. Nesse futuro próximo, as autoridades realizam experiências desesperadas com formas primitivas de viagem no tempo, em busca de ajuda para escapar de sua condição enclausurada. A deterioração e a perda de memória de todos, exceto alguns indivíduos, complementam o estado de crise. O protagonista e sujeito das experiências foi escolhido pela sua capacidade de reter uma imagem do passado. *La Jetée* claramente não é uma história sobre o futuro, mas uma meditação sobre o presente, nesse caso o início dos anos 1960, que Marker retrata como um tempo obscuro, à sombra dos campos de extermínio, da destruição de Hiroshima e da tortura na Argélia. Como o trabalho contemporâneo de Alain Resnais (*Hiroshima meu amor*), Jacques Rivette (*Paris nos pertence*), Joseph Losey (*Malditos*), Fritz Lang (*Os mil olhos do dr. Mabuse*), Jacques Tourneur (*The Fearmakers*) e muitos outros, o filme quer perguntar: como permanecer humano diante de um mundo desolador, quando os laços que nos conectam foram desfeitos e as formas malévolas de racionalidade estão em pleno funcionamento? Apesar de a resposta de Marker para essa questão permanecer vaga, *La Jetée* afirma o caráter indispensável da imaginação para a sobrevivência coletiva. Para Marker, isso implica misturar as capacidades visionárias tanto da memória como da criação, o que é feito pela imagem do protagonista privado da visão, vendado. Apesar de a maior parte da narrativa do filme consistir de imagens recordadas ou imaginadas, um de seus pressupostos originais é esse modelo de um vidente cujas habilidades visuais regulares foram desativadas em circunstâncias que remetem à tortura e a experiências médicas desumanas da guerra e dos anos que a seguiram.

Marker se afasta aqui de concepções da visão "interior" que pressupõem a

autonomia e a autossuficiência de um vidente. Em *La Jetée*, a liberdade subjetiva daquele que vê é limitada, em parte até direcionada, pela compulsão externa de sua situação, e a recuperação (ou criação) extraordinária de imagens mentais ocorre em uma sobreposição ambígua de escassez e medo, de um lado, e o fluxo maravilhoso de uma vida interior, do outro. Marker está claramente familiarizado com as explorações precedentes do sonho e do devaneio (de Rousseau a Nerval, Proust, Bachelard e outros), mas o devaneio do protagonista de *La Jetée* não é simplesmente a suspensão aleatória de si em um fluxo de consciência. Na verdade, sua deriva entre imagens é sempre contrabalanceada pelas exigências de um presente arruinado, pela ansiedade do estado de emergência e pela utilização do biopoder para forçar sua cooperação mnemônica. Marker talvez esteja aludindo ao poeta surrealista Robert Desnos, conhecido por sua capacidade de cair em estados de sono profundo próximos ao transe, durante os quais emitia jorros verbais oníricos. O mediúnico Desnos, que apresentava um programa de rádio sobre sonhos bastante popular nos anos 1930, estava condenado a uma situação não muito diferente daquela retratada na abertura de *La Jetée*: foi deportado para Auschwitz em 1944, transferido para outros campos, e morreu de tifo dias após o fim da guerra.

Muito da riqueza do filme de Marker vem do distanciamento, em sua fotografia, de noções empíricas de realidade ou concepções realistas dessa mídia. Uma imagem é "verdadeira", em sentido afetivo, por sua capacidade de tornar verdadeira a intensidade de um momento vivido ou recordado. Por exemplo, quando o protagonista tem suas primeiras lembranças (ou sonhos) do passado, não há dúvidas a respeito do estado ontológico dessas imagens geradas internamente: são pássaros "reais", crianças "reais", aparentemente mais autênticos do que a prisão subterrânea que o cerca. Marker realiza sua obra em um momento em que, na França como em outros países, há uma consciência crescente dos efeitos entorpecentes de uma cultura padronizada e saturada de imagens. Ao resistir às restrições e à administração técnica do presente, *La Jetée* exibe a dificuldade extrema e a euforia de sua vocação central: "imaginar ou sonhar um outro tempo". Marker defende a necessidade de tal projeto visionário, mas também revela sua fragilidade e, talvez, seu fracasso inevitável. Mas, para a década de 1960 que começava e para a geração seguinte, ele localizou um momento utópico, não no futuro ainda por ser realizado, mas na imbricação de

memória e presente, na inseparabilidade vivida de sono e vigília, de sonho e vida, em uma visão onírica da vida como a promessa inextinguível do despertar.

O momento mais célebre de *La Jetée* acontece quando a sequência estática de fotogramas é brevemente suplantada pela ilusão cinematográfica de olhos humanos se abrindo, como se saíssem do sono. Essa aparência de vida animada (também criada a partir de imagens estáticas) parece uma resposta indireta a *Psicose* (1960), de Hitchcock. Nesse filme de dois anos antes, Marker deve ter visto a tomada que Hitchcock faz de Janet Leigh, depois do assassinato no chuveiro, esparramada de olhos abertos no chão do banheiro. A impressão, mesmo depois de vermos a cena diversas vezes, é que um fotograma foi utilizado para sugerir a imobilidade de um cadáver – um ator teria sido incapaz de suprimir de forma tão completa a motilidade e o tremor na musculatura de olhos e rosto em uma tomada de mais de 25 segundos. Antes do corte da câmera, uma gota de água cai em seu cabelo, demonstrando abruptamente que o rosto imóvel, cujos olhos estão abertos, foi mostrado em “tempo real”, correspondendo ao som do chuveiro aberto. Em sua excelente análise dessa sequência, Laura Mulvey levanta questões que também são relevantes para *La Jetée*:

> O paradoxo, no cinema, da fronteira incerta entre imobilidade e movimento também encontra uma visibilidade fugaz. A imobilidade do cadáver é um lembrete de que os corpos vivos e em movimento do cinema são apenas fotogramas animados e que a homologia entre imobilidade e morte volta para assombrar a imagem em movimento.[1]

Mas o que liga Marker a Hitchcock nesse contexto é a forma pela qual a relação particular de ambos com a base estática do movimento cinematográfico faz parte de intuições mais profundas a respeito da tessitura da experiência social contemporânea.

Tanto *La Jetée* como *Psicose* revelam, no começo dos anos 1960, como a transformação ou o congelamento da vida em coisas ou imagens perturba o padrão de tempo histórico no qual toda mudança é possível. O caráter sombrio de *Psicose* vem da colisão devastadora de uma tentativa patológica de parar o tempo e as identidades no presente com o caráter desenraizado e anônimo da modernidade. O amálgama hitchcockiano de lar ancestral e motel de beira de

estrada reúne dois componentes intimamente ligados da experiência de meados do século XX. Na velha casa dos Bates, todas as identificações tradicionais de lugar, família e continuidade foram reduzidas a uma resistência mórbida a qualquer alteração da matriz doméstica imaginária. Tempo, desenvolvimento e maturação foram interrompidos naquele espaço que lembra um museu, amplificado pelo recurso de Norman à taxidermia. Inventada nos anos 1820, a taxidermia já foi descrita como um exemplo de um paradigma da "ressurreição", no qual diferentes técnicas produzem a ilusão de vida a partir de algo morto ou inerte.[2] A taxidermia está presente tanto em *Psicose* como em *La Jetée* como um "efeito de realidade" que é inerente à ilusão cinematográfica e fotográfica.

Mas se Norman é o proprietário-curador da casa na colina "historicamente preservada", é também o gerente daquele emblema central do desenraizamento e da mobilidade modernos, o motel. Em seu anonimato degradado, o motel surge como um terreno de importância lateral, sem profundidade, de fluxo e de permutabilidade, de uma vida temporária e provisória, nutrida apenas pela circulação do dinheiro, cujo objetivo principal é "expulsar a infelicidade". As camadas verticais da casa de família petrificada e a deriva horizontal entre motel-estrada-desmanche de automóveis são partes interdependentes de um mundo partido e cada vez mais inanimado. As palavras de abertura do cine-romance *La Jetée* traduzem sua proximidade temática a um elemento crucial da história de fundo em *Psicose*: "Esta é a história de um homem marcado por uma imagem de infância, pela cena violenta que o perturbou...". No entanto, a configuração de memória, tempo e imagem oferecida por Marker indica sua afiliação a uma herança intelectual muito diferente, distante da ambivalência de Hitchcock em relação ao desejo. A memória, para o indivíduo, pode estar danificada ou incompleta, mas, como as estátuas arruinadas na visita ao museu em *La Jetée*, contém pelo menos possíveis caminhos para a liberdade individual. Mesmo a taxidermia no filme de Marker – baleias e outros mamíferos, uma amostra de história natural – não é uma natureza-morta perturbadora, mas um vislumbre, no presente, da ausência de tempo. Os objetos não são uma forma simbólica de sobrevivência face ao caráter destrutivo do tempo, mas uma apreensão do maravilhoso, de um real que está fora da dualidade de vida / morte ou vigília / sonho.

Mas as rotas de fuga em *La Jetée* estão ameaçadas por poderes institucionais

que instrumentalizam o protagonista, transformando-o em objeto temporariamente útil, relegado em seguida ao status de coisa descartável. Em termos redutores, os elementos narrativos do filme de Marker podem ser ligados a um grande número de cenários de ficção científica, a partir dos anos 1950, no qual sonhos ou memórias são apresentados como fenômenos passíveis de exame e intervenção externos. (Em *La Jetée*: "A polícia do campo espionava até sonhos".) Mas, na última década ou além, o que estava geralmente restrito aos limites especulativos de um gênero de ficção popular se tornou parte de uma imaginação coletiva, nutrida e reforçada por muitas fontes. Em sua forma básica, é o pressuposto difundido de que os sonhos podem ser transformados em objeto, de que são entidades à parte que, com o desenvolvimento da tecnologia necessária, poderiam ser gravados e de alguma maneira reproduzidos ou baixados. Nos últimos anos, a imprensa divulgou de forma sensacionalista pesquisas da Universidade da Califórnia, em Berkeley, e do Instituto Max Plank, em Berlim, que usavam dados de ressonância magnética da atividade do córtex visual em pessoas adormecidas para gerar imagens digitais que supostamente representam os seus sonhos. Filmes de alto orçamento como *A origem*, de Christopher Nolan, aprofundam a noção de que os sonhos são realmente um produto que pode ser usado e manipulado como outros tipos de conteúdo midiático. O apelo de fantasias como essa é reforçado pelo anúncio de desenvolvimentos no campo de pesquisas sobre o cérebro: por exemplo, a afirmação de que escâneres cerebrais em aeroportos e outros locais logo serão capazes de detectar "pensamentos nocivos" de possíveis terroristas.

A evidente improbabilidade, ou o absurdo, de projetos como esses serem realizados importa menos do que a maneira como dão forma e regulam a imaginação contemporânea. Está em curso uma grande transformação imaginária do sonho em algo como um software de mídia ou um tipo de "conteúdo" ao qual, em princípio, poderíamos ter acesso instrumental. Essa noção generalizada de acessibilidade deriva de elementos da cultura popular que surgiram em meados dos anos 1980 na ficção ciberpunk, mas que rapidamente contaminaram uma sensibilidade coletiva mais ampla. De diversas maneiras, houve o desenvolvimento de figurações para novos tipos de interface ou circuitos ligando a mente ou o sistema nervoso a operações e fluxos de sistemas externos. A ideia de uma conexão neurológica real a uma rede ou matriz global refletia, na

maioria dos casos, a valorização de estados intensos de *exposição*, seja a fluxos de imagens, de informações ou de códigos. Um dos efeitos dessa imposição de um modelo de input / output é a homogeneização da experiência interna e dos conteúdos das redes de comunicação, e a redução completa do caráter infinitamente amorfo da vida mental a formatos digitais. O romance *Altered Carbon* (2002), de Richard K. Morgan, é um exemplo de uma ampla categoria de ficção atual que trata a consciência individual como algo que pode ser digitalizado, baixado, armazenado, instalado em um novo corpo e ter a capacidade de interagir com bancos infinitos de dados. Ao mesmo tempo, narrativas que apresentam em detalhes níveis tão delirantes de exposição são normalmente tratadas como fábulas de poder, apesar da total assimetria entre o indivíduo e a escala inconcebível da "rede". A lição, em seus diferentes disfarces, demonstra como o heroísmo empreendedor é capaz de ultrapassar essa assimetria e tirar proveito de suas incomensurabilidades para nosso benefício individual. O problema, nesse caso, não deve ser interpretado como a permeabilidade entre uma vida interior imaculada e técnicas e processos externos. Antes, é sinal de uma tendência maior de reconceber todas as facetas da experiência individual como contínuas e compatíveis com as exigências do acelerado consumismo 24/7 . Ainda que o ato de sonhar sempre escape de tal apropriação, ele é inevitavelmente representado culturalmente como um software ou conteúdo destacável do eu, algo que pode circular eletronicamente ou ser publicado como vídeo na internet. É parte de um conjunto maior de processos no qual tudo que já foi considerado pessoal tem de ser recriado e distribuído a serviço do acréscimo de valor monetário ou prestígio às nossas identidades visuais.

Apesar das críticas de que foi alvo nas últimas décadas, é óbvia a importância do conceito de reificação, ou qualquer abordagem a ele relacionada, para a compreensão do capitalismo global e da cultura tecnológica. De um ponto de vista marxista ou não, não há como ignorar o quanto a internet e as comunicações digitais se tornaram o motor da financeirização e mercantilização implacáveis de um número cada vez maior de esferas da vida individual e social, criando um campo de condições marcadamente diferentes das décadas passadas. Ainda na década de 1960, a crítica à cultura de consumo identificou as linhas gerais da dissonância entre ambientes saturados de imagens e produtos e o indivíduo que, embora enredado em sua superficialidade e falsidade, percebia ainda que vagamente a discrepância fundamental desses ambientes em relação a

seus desejos e necessidades vitais. Consumiam-se sem cessar produtos que inevitavelmente deixavam de cumprir suas promessas originais, ainda que fraudulentas. Agora, no entanto, a existência de uma divergência entre o mundo humano e o funcionamento de sistemas globais capazes de ocupar cada hora de vigília de nossas vidas parece uma ideia datada e impertinente. Há muita pressão para que os indivíduos reimaginem e reconfigurem-se a si mesmos, identificando-se com as uniformidades e valores das mercadorias, bem como dos vínculos sociais desmaterializados nos quais estão tão profundamente imersos. A reificação chegou ao ponto de o indivíduo precisar inventar uma concepção de si que otimiza ou viabiliza sua participação em ambientes e velocidades digitais. Paradoxalmente, isso significa assumir um papel inerte e inanimado. Essas expressões específicas talvez pareçam profundamente inadequadas para oferecer uma descrição da emulação e da identificação com os acontecimentos e processos instáveis e intangíveis com os quais nos envolvemos por meio da tecnologia. Porque não podemos literalmente entrar em nenhuma das miragens eletrônicas que formam o mercado conectado do consumo global, somos obrigados a inventar compatibilidades fantasmagóricas entre o humano e um reino de escolhas que é profundamente incompatível com a vida.

Não é possível harmonizar seres vivos reais com as demandas do capitalismo 24/7 , mas existem inúmeros incentivos para suspender ou disfarçar ilusoriamente algumas das limitações humilhantes da experiência vivida, seja emocional ou biológica. Figurações do inerte ou do inanimado também operam como um escudo protetor ou entorpecente, que impede o reconhecimento do caráter dispensável da vida nos arranjos econômicos e institucionais contemporâneos. Há uma ilusão difundida de que, quanto mais a biosfera terrestre é aniquilada ou irreparavelmente danificada, os seres humanos podem magicamente se dissociar dela e transferir suas interdependências à mecanosfera do capitalismo global. Quanto mais nos identificamos com os substitutos eletrônicos virtuais do eu físico, mais parecemos simular nossa desobrigação do biocídio em curso por todo o planeta. Ao mesmo tempo, nos tornamos assustadoramente indiferentes à fragilidade e à transitoriedade das coisas vivas reais.

No mercado contemporâneo, os diversos produtos e serviços que prometem “reverter o processo de envelhecimento” não apelam para o medo da morte, mas

antes oferecem maneiras superficiais de simular as propriedades e temporalidades não humanas das zonas digitais que habitamos durante boa parte do dia. Da mesma maneira, a crença de que podemos subsistir independentemente da catástrofe ambiental é paralela às fantasias de sobrevivência ou prosperidade individual no contexto da destruição da sociedade civil e da eliminação de instituições que guardem qualquer aparência de proteção social ou de apoio mútuo, seja educação pública, serviço social ou saúde para os necessitados.

Esse remapeamento da experiência de reificação pode ser ilustrado pela disparidade de duas obras relacionadas, uma dos anos 1960 e outra dos anos 1980: o romance *O caçador de androides*, de Philip K. Dick, e o filme *Blade Runner*, dirigido por Ridley Scott. No futuro próximo em que se passa o romance de Dick, animais vivos são uma das mercadorias mais raras, uma vez que a maioria foi extinta devido ao colapso ambiental e à radiação nuclear. Grandes corporações investem nos poucos que restam, e apenas os muito ricos podem possuí-los. O máximo que uma pessoa de classe média pode comprar é um animal cibernético artificial, no geral idêntico a um animal vivo, com a exceção de que ele não tem consciência da existência de pessoas e é capaz apenas de respostas programadas, permanecendo no fundo uma coisa irredutível e insensível. Daí a importância, no livro, da lista de preços regularmente publicada com os valores correntes de qualquer espécie de animal vivo sobrevivente (o *Catálogo Sidney de Animais & Aves*). Dick relata o momento no qual o personagem principal vê um guaxinim de verdade na vitrine dos escritórios de uma empresa de robótica:

> Não era surpresa o que sentia, mas algo mais parecido com um anelo. Em silêncio, afastou-se da moça em direção à jaula mais próxima. Já lhes sentia o cheiro, os vários odores das criaturas, de pé, sentadas, ou, no caso do que pareceu ser um guaxinim, adormecidas.
>
> Nunca em toda sua vida vira ele antes um guaxinim. […] Numa reação automática, tirou do bolso seu muito consultado catálogo Sidney e olhou o guaxinim, com todas as sublistagens. Os últimos preços, claro, constavam em itálico: como os cavalos de Percheron, nenhum existia à venda no mercado, por qualquer preço. O catálogo Sidney simplesmente mencionava o preço ao qual fora feita a última transação envolvendo um guaxinim. Era astronômico.

A própria etiqueta de preço, o valor em dólares, é o *locus* de um anseio profundo e de vazio emocional. Mesmo abstratamente, o preço se torna o signo sobrecarregado de nosso sentimento de assombro e desejo por algo vivo e vulnerável como nós mesmos, algo capaz de superar o que Dick chama de "a tirania do objeto".

Boa parte de sua obra de ficção é uma análise pungente do custo subjetivo de viver em uma realidade submetida a anulação e demolição contínuas. Dick é o cronista eminente de um mundo fantasmagórico, saturado de mercadorias e colorido pela transitoriedade e pela perda. Os romances de Dick, especialmente os escritos entre 1964 e 1970, normalmente acompanham um indivíduo que, de forma limitada, resiste, mas no geral apenas luta, para sobreviver à deterioração do mundo em curso. Sua obra oferece uma das grandes análises literárias dos custos psíquicos da reificação, do que ele chama de "uma abstração maligna peculiar" da cultura do capitalismo de meados do século XX. Dick descreve um campo social que foi repetidamente refeito e modernizado, mas que preserva uma imagem de um presente estratificado e coberto pelos detritos ou pela persistência abjeta de fases anteriores da modernização. Na obra de Dick, estamos presos, em meio a coisas inexoravelmente condenadas, a uma inutilidade esquálida que se insinua como condição da experiência humana.

Mas a recusa em capitular com as leis de uma existência reificada em *O caçador de androides* abre espaço para algo muito diferente na versão cinematográfica. A descrição, no romance, da destruição ininterrupta e mesquinha da experiência individual é transformada em uma celebração desenganada da petrificação e da "abstração maligna" frente à qual Dick recuou. Lançado durante os primeiros anos da era Reagan-Thatcher, *Blade Runner* é um esboço da reconfiguração da cultura de consumo global emergente que se estabeleceria mais solidamente nos anos 1990. Em vez de rastrear a cisão entre o eu e seu meio, o filme afirma a assimilação funcional do indivíduo aos circuitos e mecanismos de um campo expandido de mercantilização. Torna emocionalmente confiável o limiar sombrio no qual os produtos tecnológicos das corporações se convertem em objetos de nossos desejos, de nossas esperanças. O filme dá corpo aos espaços indiferenciados nos quais máquinas e humanos são intercambiáveis, nos quais distinções entre vivo e inanimado, entre memórias

humanas e implantes de memórias fabricadas, perdem o sentido. A desorientação distópica de *Blade Runner* pode parecer representar a tessitura de um paraíso perdido, mas já não existem recordações para sequer lamentar essa perda.

Muitas décadas depois, uma indiferenciação semelhante impregna a maioria das áreas na cultura tecnológica de massa. A representação ficcional dos sonhos como algo que pode ser acessado e transformado em objeto é apenas parte do pano de fundo na demanda infindável pela terceirização de nossas vidas para formatos digitais pré-fabricados. Em uma hiperexpansão da lógica do espetáculo, ocorre uma remontagem do eu que resulta em um novo híbrido de consumidor e objeto de consumo. Se algo tão privado e aparentemente interior como o sonho é agora objeto de máquinas de ressonância sofisticadas, podendo ser imaginado na cultura de massa como conteúdo que pode ser baixado, há então poucos obstáculos à objetificação daquelas partes da vida individual que podem ser mais facilmente realocadas em formatos digitais. Todos, dizem-nos – não apenas empresas e instituições –, precisam de uma "presença online", de exposição 24/7 , a fim de evitar a irrelevância social ou o fracasso profissional. Mas a promoção desses supostos benefícios acoberta a transferência da maioria das relações sociais a formas monetizadas e quantificáveis. É também uma mudança das condições da vida individual que tornam a privacidade impossível e que nos transformam em local permanente de coleta de dados e vigilância. Acumulamos um mosaico de identidades substituíveis que subsistem 24/7 , sem dormir, continuamente, como personificações inanimadas mais do que como extensões do eu. Inanimado aqui não significa a ausência literal de movimento, mas antes uma liberação simulada dos estorvos de estar vivo que são incompatíveis com a circulação e com a troca. O empobrecimento sensorial, a redução da percepção do hábito e as respostas programadas, são resultados inevitáveis de nosso alinhamento aos inúmeros produtos, serviços e "amigos" que consumimos, administramos e acumulamos durante a vigília.

Algumas das questões mais básicas em torno do sono e do sonho, ainda relevantes hoje, foram colocadas por Aristóteles. Ele resistiu à tentação de tratar o sono como um estado monolítico, apenas o contrário da vigília, porque a experiência para aquele que dorme não cessa. Ele queria saber o status preciso dos

dados perceptivos chamados de sonho. Em que medida são processos de imaginação, sensoriais ou apenas psicológicos? Aristóteles e seus contemporâneos, assim como a maioria das sociedades pré-modernas, criaram distinções qualitativas entre os tipos de sonhos – por exemplo, entre aqueles que pareciam apenas repetir as emoções e eventos do passado recente e os sonhos mais raros que pareciam ter força profética ou de revelação. Apesar de toda a diversidade de concepções desde a Antiguidade até os anos 1500, aceita-se quase universalmente que o sonho é algo intrínseco à vida dos indivíduos e das comunidades. Apenas no século XVII esse elemento singular do sonho começa a ser marginalizado e cair em descrédito. O sonho não pode ser acomodado em concepções da vida mental baseadas na percepção sensorial empírica ou no pensamento racional abstrato. Mesmo antes, em meados do século XV, com o desenvolvimento de técnicas de representação elaboradas e quantificadas com o objetivo de excluir a falta de lógica e a inconsistência das visões oníricas, a possibilidade de um jogo entre sonho e vigília na arte europeia fora rejeitada. Certamente, atitudes antissistêmicas em relação ao sono e ao sonho persistiram nas franjas de um Ocidente em processo de modernização, apesar do processo amplo de expropriação e incapacitação nos séculos XVIII e XIX, quando o sonho foi separado de todo vínculo residual com visões de mundo mágico-teológicas. A capacidade imaginativa do sonhador foi implacavelmente erodida, e o papel do visionário foi deixado para uma minoria tolerada de poetas, artistas e loucos. A modernização não poderia continuar em um mundo povoado por um grande número de indivíduos que acreditavam no valor ou potência de suas próprias visões ou vozes internas.

A partir do século XIX, novas indústrias da imagem (e depois, do áudio) transformaram de maneira fundamental a própria possibilidade de experiências "visionárias". Nas décadas de 1830 e de 40, aumentou o número de pesquisas a respeito das características da visão humana consideradas "subjetivas" ou pertencentes ao corpo como resultado de causas ou ações internas. A categoria mais importante era a de pós-imagens produzidas na retina, fenômenos ligados ao sistema nervoso e aos olhos, vividamente discerníveis para o sujeito *de olhos fechados*. Uma grande quantidade de estudos científicos sobre a duração das pós-imagens conduziu rapidamente ao desenvolvimento de tecnologias por meio das quais a experiência perceptiva podia ser externamente produzida para um novo

tipo de consumidor visual.[3] Entre elas, o fenacistoscópio, o zootropo e mais tarde uma variedade de outros divertimentos pré-cinematográficos. No entanto, uma classe bastante diferente de eventos visuais subjetivos também foi explorada, a partir dos anos 1830, muitas vezes pelos mesmos pesquisadores. Muito mais resistentes à quantificação e ao controle, ficaram conhecidas como imagens hipnagógicas: acontecimentos visuais multiformes (frequentemente inseparáveis de outros sentidos) exclusivos de um estado de consciência que paira entre a vigília e o sono. No entanto, o conhecimento a respeito desse fenômeno de evasão não tinha claramente nenhuma aplicação prática ou comercializável, e ao final do século XIX o estudo de imagens hipnagógicas cessou, ou se restringiu principalmente a pesquisas sobre condições patológicas, estados de dissociação ou distúrbios de personalidade. Como um posfácio, quase um século depois, Italo Calvino observou que a civilização como um todo estava prestes a "perder uma faculdade humana fundamental: a capacidade de focar visões de olhos fechados".[4]

O momento mais pleno de consequências para a desvalorização do sonho talvez tenha ocorrido no último ano do século XIX, quando Freud terminou *A interpretação dos sonhos*. Aqui ele caracterizou o sonho, em uma formulação famosa, como uma protegida arena de irracionalidade primitiva: "Aquilo que outrora dominava durante a vigília, quando a vida psíquica ainda era jovem e inepta, parece ter sido banido para a vida noturna [...] *O sonhar é uma parcela de vida psíquica infantil superada.*"[5] O sonho era motivo de inquietação para Freud tanto quanto os estados de transe, e seu trabalho nesse campo é um leito de Procusto no qual ele tentou domar o que estava além de seu controle e compreensão. Ainda que estejamos há algum tempo na era pós-freudiana, versões redutoras de suas ideias se tornaram senso comum para muitos que jamais leram sequer uma palavra de sua obra.

O truísmo amplamente aceito de que todo sonho é a expressão confusa e disfarçada de um desejo reprimido é uma redução colossal da multiplicidade de experiências do sonho. A predisposição de boa parte da cultura ocidental para aceitar as linhas gerais dessa tese é apenas evidência de quanto a primazia do desejo e da necessidade individuais penetrou e deu forma à autocompreensão burguesa no começo do século XX. Como disseram Ernst Bloch e outros, a natureza dos desejos e impulsos passou por mudanças históricas enormes nos

últimos quatrocentos anos.[6] Isso sem falar de um período ainda maior durante o qual a noção de "desejo individual" talvez não tivesse sentido algum. Pouco mais de um século depois, não é difícil ver a irrelevância de algumas afirmações de Freud. É impossível agora imaginar um desejo ou uma vontade *individual* tão inconfessável que não possa ser conscientemente reconhecido e realizado de forma substituível. Hoje, durante as horas de vigília, reality shows e sites da internet reproduzem em detalhes todo romance ou tensão familiar "proibidos", enquanto a pornografia online e games violentos satisfazem qualquer desejo antes inominável. O inconfessável, agora, nesse ambiente, é qualquer desejo pela reversão de condições onipresentes de isolamento social, injustiça econômica e compulsório interesse próprio.

Mas a privatização dos sonhos por Freud é apenas um sinal de uma supressão maior da possibilidade de seu significado transindividual. Por todo o século XX, pensou-se que os anseios estivessem ligados exclusivamente a necessidades *individuais* – desejar a casa dos sonhos, o carro dos sonhos ou férias. Freud foi um dos muitos para quem o grupo ou comunidade desempenhava apenas um papel regressivo na economia dos desejos, e sua obra é apenas um exemplo do horror burguês à multidão, ou à horda, cujas ações grupais eram recusas inevitavelmente impensadas e infantis da responsabilidade individual madura. Mas a redução psicanalítica não apenas proíbe anseios e necessidades que transcendam o desejo e a vontade individuais de possuir; ela também recusa a possibilidade do sonho como uma convergência incessante e turbulenta do presente vivido com fantasmas de um futuro fugidio e ainda indiscernível. Cerca categoricamente todo sonho, todo anseio, em um campo fechado de eventos esquecidos dos primeiros anos de nossas vidas, e incapacita ainda mais o indivíduo que sonha ao restringir ao analista a capacidade de compreendê-los. Os sonhos talvez sejam veículos de anseios, mas os anseios em questão são os desejos humanos insaciáveis de exceder o confinamento isolador e privatizante do eu.

Entre as poucas vozes no século XX a fazer a defesa da importância social do sonho, uma das mais conhecidas era André Breton, apoiado por seus pares, como Desnos, do grupo surrealista. Estimulado pela obra de Freud, mas ciente de seus limites, Breton imaginou uma reciprocidade ou circulação criativa entre eventos da vigília e os sonhos, que seria parte de uma revolução no terreno da vida cotidiana. Sua intenção era desfazer qualquer oposição entre agir e sonhar, e

afirmar que um nutria o outro. Mas no início dos anos 1930, quando Breton escreveu, essas propostas colidiram com pressupostos predominantes na esquerda, segundo os quais o compromisso com a práxis revolucionária parecia ser a antítese do sonho enquanto mero anseio impotente pela mudança. O curso subsequente dos eventos na Europa nos anos 1930 tornou a relevância política das propostas de Breton mais improvável. Mesmo assim, suas páginas em *Os vasos comunicantes*, nos quais imagina Paris vista ao amanhecer do alto da Sacré-Coeur, são uma evocação extraordinária dos anseios e poderes coletivos latentes de uma multidão de indivíduos adormecidos.[7] Ele capta, no limiar entre escuridão e luz, entre a restauração do sono e o dia de trabalho, uma colaboração ainda por vir entre trabalho e sonho que animará a "eliminação do mundo capitalista". Não é de admirar que Freud reagisse a esse texto, enviado a ele por Breton, com incompreensão condescendente.

Mas pelo menos a psicanálise se interessou, ainda que de maneira limitada, pelo sonho, tratando-o como um estado que podia fornecer indiretamente conhecimento de processos inacessíveis à investigação empírica (pelo menos antes das novas ferramentas das ciências neurológicas). Muito mais predominantes hoje são o desdém e a indiferença que tratam o sonho como um mero ajuste autorregulatório da sobrecarga sensorial da vigília. O conteúdo específico do sonho, seja semântico ou afetivo, é essencialmente irrelevante para as explicações neuroquímicas. Com a exceção de literatura new age e terapias centradas no sonho como caminho para o "crescimento interin" ou autoconhecimento, a maioria das pessoas ignora e não se interessa por sua própria produção periódica de sonhos, que talvez pareça, na superfície, uma série de versões lamentavelmente fragmentárias ou deficientes de como a mídia de massa representa o sonho.

Estamos em uma era na qual há uma proibição geral de anseios não ligados à aquisição, à acumulação e ao poder individuais. Em um mundo 24/7 , esses limites são tanto impostos pelo próprio indivíduo quanto de fora, mas a possibilidade de autorregulação é o resultado de desenvolvimentos que remontam a muitas décadas. Assim como atacou o tipo de compromisso social associado ao New Deal, o neoliberalismo também exigiu o desmantelamento e a erradicação das conquistas políticas e sociais concretas dos anos 1960. Um leque de esperanças, ideias e práticas retrospectivamente associadas às culturas dos anos 1960 nos Estados Unidos e em partes da Europa teve de ser eliminado ou

posto em descrédito. Como disseram, de forma convincente, Immanuel Wallerstein e outros, é um equívoco não retratar 1968 como a crista de uma revolução mundial sem precedentes em escala, composta de lutas plurais em muitas esferas com determinantes complexos. Igualmente, os últimos trinta anos ou mais têm de ser entendidos como uma longa fase de contrarrevolução contínua. Obviamente, a dimensão das insurreições antissistêmicas na Ásia, América Latina e nos guetos urbanos dos Estados Unidos exigiu o uso massivo de formas interconectadas de violência econômica, penal e militar ao longo desse período – formas de violência que continuam a evoluir no presente, à medida que uma nova onda de lutas e "primaveras" começou a se formar. Por exemplo, o atual encarceramento em massa de milhões de afro-americanos tem origem nas consequências dos levantes urbanos dos anos 1960.

Mas uma contrainsurgência paralela, que tomou forma no final dos anos 1970, era fundamentalmente ideológica, apesar de seu amplo escopo. Seu alvo era uma constelação provisória de formas de sociabilidade que deviam ser destruídas ou deformadas para produzir aquiescência ao desenvolvimento global de formas mais hostis do capitalismo financeiro e da expansão da monetização da vida cotidiana. Entrelaçado aos movimentos especificamente políticos dos anos 1960 havia um leque amplo de desafios informais às exigências institucionais por privatização, segregação social, à ganância do consumismo e à manutenção de hierarquias de classes. Eram desafios colocados de forma vacilante, ingênua, incompleta – por meio de ações e da criatividade de novas coletividades e subjetividades, mas também pela defesa de comunidades existentes. Entre elas estavam a ocupação temporária e a ativação de espaços sociais, a demanda por noções desindividualizadas do corpo e do eu, experimentos com linguagem e formas alternativas de troca, a criação de novas sexualidades e a preservação de marginalidades definidas não por um centro repressivo, mas pelas suas próprias formas instáveis de organização.

Das muitas camadas da cultura e da política dos anos 1960, diversos fenômenos difundidos e inter-relacionados exigiram reação e erradicação resolutas no longo prazo. O principal, talvez, tenha sido a compreensão coletiva e individual a que se chegou, a partir de experiências diretas nos anos 1960, de que a felicidade poderia não estar relacionada a propriedade, aquisição de produtos ou status individual, e poderia, em vez disso, emergir diretamente da vida

compartilhada e da ação de grupos. As palavras de Gary Snyder, ditas em 1969, representam uma das muitas articulações desse *éthos* difundido, ainda que de vida breve: "A verdadeira riqueza é não precisar de *coisa* nenhuma". Igualmente ameaçadoras ao poder foram as novas formas de associação que introduziram uma permeabilidade ainda que limitada de classes sociais e um conjunto de afrontas à sacralidade da propriedade privada. Os incentivos e promessas quiméricos de mobilidade ascendente começaram a perder seu efeito sobre os jovens, e houve contestações generalizadas, ainda que difusas, à centralidade e à necessidade do trabalho. "Abandonar" escola ou trabalho era mais fundamentalmente desafiador em um nível sistêmico do que muitos gostariam de admitir. Os anos 1980 assistiram ao começo de uma campanha contínua pela transformação da pobreza material em algo vergonhoso e repulsivo. O movimento antiguerra havia gerado uma identificação ampla com o pacifismo e empatia pública com as vítimas da guerra; mas nos anos 1980 as condições que alimentavam essas correntes tiveram de ser eliminadas e substituídas em todas as áreas por uma cultura da agressividade e da violência. O fato de milhões de norte-americanos supostamente liberais ou progressistas agora assumirem que "apoiam as tropas", enquanto permanecem em silêncio a respeito dos milhares assassinados em guerras imperialistas, atesta o sucesso dessas medidas reacionárias. A partir dos anos 1980 e desde então de maneira contínua, esses eventos dos anos 1960 e seus participantes foram ferozmente convertidos em caricaturas ocas, em objetos de ridículo, demonização e banalização. Mas a extensão e a crueldade das falsificações históricas são uma indicação do perigo que a cultura dos anos 1960 representou, mesmo após sua morte. Apesar de as experiências do período com formas de comunitarismo parecerem talvez novas em relação à esquerda dos anos 1930 e 1940, elas foram em parte o ressurgimento de sonhos praticamente enterrados do século XIX, quando a possibilidade de um socialismo de auxílio mútuo, de um mundo desprovido de propriedade privada, floresceram como elementos visíveis de uma imaginação coletiva contestada.

O impulso principal da contrarrevolução foi a eliminação ou a financeirização de arranjos sociais que haviam previamente oferecido apoio a muitos tipos de atividades cooperativas. Devido à apropriação de espaços e recursos públicos pela lógica do mercado, as pessoas foram expropriadas de diversas formas coletivas de apoio mútuo e compartilhamento. Uma prática simples e difundida de cooperação como a carona foi transformada em um evento de alto risco com

cooperação como a carona foi transformada em um evento de alto risco com consequências temerosas, possivelmente letais. Agora chegamos ao ponto de termos leis em partes dos Estados Unidos que criminalizam a doação de comida para moradores de rua ou para imigrantes sem documentos.

Fredric Jameson e outros revelaram os detalhes do funcionamento de uma proibição cultural, no nível estrutural, que impede até mesmo a imaginação de alternativas ao isolamento desolador da experiência individual na dinâmica competitiva da sociedade capitalista. As possibilidades de uma vida não monádica ou comunitária se tornam impensáveis. Em 1965, uma imagem negativa típica da vida coletiva era, por exemplo, a dos bolcheviques instalando famílias soturnas de trabalhadores na casa espaçosa e impecável do dr. Jivago no filme de David Lean. No último quarto de século, o comunitário tem sido apresentado como o pior dos pesadelos. Por exemplo, em um retrato neoconservador recente da Revolução Cultural chinesa, as medidas contra a propriedade privada e os privilégios de classe e em favor de formações sociais coletivas são comparadas aos crimes mais monstruosos da história mundial. Em uma escala menor, há as incontáveis narrativas das comunidades, similares a cultos, de convertidos obedientes controlados por loucos homicidas e manipuladores cínicos. Ecoando temores burgueses finisseculares, após 1871, a ideia de comunidade derivada de qualquer forma de socialismo continua a ser sistemicamente intolerável. A cooperativa, enquanto conjunto vivido de relações, não pode ser mostrada — só pode ser representada como uma paródia das relações de dominação existentes. De muitas formas diferentes, o ataque a valores de coletividade e cooperação é articulado por meio da noção de que a liberdade é estar livre de qualquer dependência em relação aos outros, enquanto na verdade vivemos uma sujeição mais completa ao funcionamento "livre" dos mercados. Como mostrou Harold Bloom, a verdadeira religião norte-americana é "ser livre de outras pessoas". Nos círculos acadêmicos, o ataque da direita à cooperação é reforçado pela moda intelectual de denunciar a ideia ou possibilidade da comunidade por suas supostas exclusões e tendências fascistas latentes. Uma das principais formas de controle dos últimos trinta anos tem sido garantir que não haja alternativas visíveis a padrões privatizados de viver.

A *Crítica da razão dialética*, de Jean-Paul Sartre, uma das grandes obras de pensamento social dos anos 1960, oferece uma descrição poderosa de como um mundo-da-vida monádico é perpetuado e tornado invisível. Mas esse livro,

depreciado ou ignorado durante o auge da desconstrução nos Estados Unidos na era Reagan-Thatcher, é notavelmente relevante para as tessituras transformadas do cotidiano contemporâneo. Central à *Crítica* é sua meditação a respeito das estratégias sistêmicas de separação que impedem que a realidade objetiva da vida cotidiana seja percebida pelos indivíduos que a habitam – um problema não menos agudo hoje do que quando foi escrita, no final dos anos 1950. Entre seus diversos temas inter-relacionados, abordava a nossa relativa incapacidade de ver a natureza da nossa situação no mundo. Para o bem ou para o mal, Sartre tomou a decisão de usar a expressão, um tanto pesada, "prático-inerte" como categoria crucial da realidade social. Mas o caráter desajeitado desse neologismo transmite algo do paradoxo da vida pública e privada zumbindo com uma quantidade inimaginável de atividade, enquanto toda essa animação e atividade inquietas estão a serviço de uma paralisia real, da manutenção da inércia das relações existentes.

O prático-inerte foi assim a maneira de Sartre designar o mundo cotidiano sedimentado, institucional, constituído pela energia humana, mas que se manifesta como o imenso acúmulo de atividade passiva rotineira. Funciona como uma ilusão coletiva que transforma a experiência da solidão e da impotência individuais em algo aparentemente natural ou inevitável. "O campo prático-inerte é o campo de nossa servidão [...] às forças 'maquinadas' e aos aparelhos 'antissociais'." Seu termo central para essa impotência é "serialidade", e com ele Sartre oferece sua análise monumental da produção contínua da solidão como um lastro fundamental do capitalismo. A serialidade é a dispersão da coletividade em um agregado de indivíduos emancipados que se relacionam entre si apenas na base de identidades ocas ou narcísicas. Aos exemplos famosos de Sartre, de permanecer em uma fila para tomar um ônibus, ficar preso no trânsito e fazer compras no supermercado, poderíamos acrescentar a quantidade incompreensível de tempo gasto hoje em atividades e trocas eletrônicas sem sentido. Seja em meados do século XX ou hoje, a serialidade é a produção entorpecente e incessante do mesmo. É o peso de todas as contrafinalidades que inexoravelmente agem contra nossas próprias intenções, amores e esperanças.

Não por acaso, Sartre – como muitos outros críticos europeus – se valeu de *Técnica e civilização*, de Lewis Mumford, um estudo histórico de formas racionalizadas de organização social que dependiam da automatização do

comportamento, do treinamento de homens para funcionarem de forma habitual e repetitiva. Sartre descreve não apenas o isolamento individual, mas a serialidade que subjaz a situações de caráter manifestamente coletivo ou grupais. Ele usa a noção de "recorrência" para explicar como formas de conformismo e homogeneidade de massa são geradas na cultura imaterial ou material. Sua análise extraordinária do rádio oferece um modelo vital e relevante para debates recentes sobre as consequências das redes sociais e de telecomunicação. O rádio era um exemplo do que ele chamou de "ajuntamentos indiretos", e produzia "somente a unidade fora de si na matéria orgânica dos indivíduos: mas determina-os na separação e garante, na medida em que estão separados, *a comunicação entre eles pela alteridade*".[8] É pena que seu plano para um estudo da televisão no segundo volume da *Crítica* jamais tenha sido realizado, apesar de suas notas para essa seção terem sobrevivido.

O projeto sartriano de compreensão histórica converge com um tipo muito diferente de grupo em sua teorização do "grupo fundido" ou "grupo em fusão". É apenas por meio dessa formação privilegiada e precária que existe uma rota possível para fora do pesadelo da serialização e do isolamento. Seu aparecimento na história significa a realização de um grupo cuja práxis é capaz de criar novas formas de sociabilidade, e muitas seções da *Crítica* são dedicadas a longas análises da emergência de grupos fundidos em lutas revolucionárias e anticoloniais específicas. Para Deleuze e Guattari o modelo de Sartre é "profundamente correto".[9] Eles o veem como a inversão de ideias feitas a respeito da luta de classes: para Sartre, a espontaneidade de classe não existia; apenas a espontaneidade do grupo. Ser tão somente membro de uma classe ou de um partido político era permanecer preso a uma identidade serial. Apenas um ato *perceptivo* — um modo não habitual de olhar –poderia disparar a derrubada do prático-inerte, pelo reconhecimento esclarecedor de nosso próprio pertencimento imediato e vivido a um grupo de indivíduos com as mesmas experiências materiais e subjetivas. Para resumir, significa discernir, em um momento carregado de amargura ou raiva, uma condição comum e uma interdependência. É necessário um salto de consciência para apreender nos outros nosso próprio alheamento, e essa descoberta seria a base da "liquidação da serialidade" e sua "substituição pela comunidade". Era uma nova visão da realidade a fim de incluir a compreensão de que existem objetivos e projetos

compartilhados, que aquilo que mais queremos não pode ser obtido individualmente, mas apenas pela práxis comum de um grupo, mesmo que o grupo ou comunidade assim formado seja historicamente passageiro.

De maneira óbvia, essa seção da *Crítica* levanta questões cruciais a respeito da natureza ou possibilidade de movimentos revolucionários hoje, e sobre como grupos realmente se formam. Também pergunta se formas atuais de segregação eletrônica e administração perceptiva são parte de condições que poderiam inibir ou desviar os processos que Sartre examina. De que maneiras os novos estratos das redes de comunicação e sua miríade de aplicações são essencialmente novos estratos do prático-inerte, novas apropriações da vida cotidiana a cuja estrutura mutável a serialidade é intrínseca? Todas as interações eletrônicas 24/7 , todas as imersões em massa no nível micrológico na cultura tecnológica contemporânea podem ser facilmente consideradas uma nova unidade negativa de passividade e alteridade.

Outro livro dos anos 1960 bastante diferente abordava alguns desses temas de maneira igualmente relevante para os eventos políticos de então. Apesar das inimizades sectárias da época, seria inútil afirmar que *A sociedade do espetáculo*, de Debord, de 1967, não era marcada por algumas das formulações de Sartre na *Crítica*. É claro que, no lugar das determinações do grupo em fusão, Debord retraça o destino histórico dos conselhos de trabalhadores. No entanto, as questões imediatamente vitais que ambos os autores enfrentam dizem respeito às circunstâncias que impedem ou ampliam as possibilidades de ação política coletiva. Sua urgência é ainda maior dados a continuidade e os desdobramentos dos eventos insurrecionais que começaram em 2011 na Tunísia, no Egito, em Wisconsin, na Espanha, em Oakland, no Bahrein, no parque Zuccotti e em outros lugares. Vale a pena lembrar os parágrafos finais do livro de Debord, onde o problema da comunicação é colocado em primeiro plano. Ele não é o único a enfatizar o vínculo entre as palavras "comunidade" e "comunicação", onde a comunicação não é a transmissão de mensagens, mas, de alguma maneira, um *éthos* de compartilhamento. O espetáculo, escreve, é a expropriação daquela possibilidade; é a produção de um tipo de comunicação unidirecional que ele define como "um autismo generalizado". Debord viu que, por volta dos anos 1960, o capitalismo havia produzido o colapso sistemático da faculdade de encontro (*rencontre*) e "a substituição daquela faculdade por uma alucinação

social, uma ilusão de encontro".[10]

A relevância contemporânea desses textos, especialmente em um momento em que afirmações extravagantes e ambíguas são feitas em nome do potencial revolucionário das mídias sociais, está em nos permitirem indagar sobre quais tipos de encontros são de fato possíveis hoje. Mais especificamente, quais são os encontros que podem levar a novas formações, a novas capacidades de insurgência, e onde podem ocorrer – em quais espaços ou temporalidades? Quanto da troca e da circulação de informação eletrônicas hoje é uma amplificação colossal do que Sartre chamou de "inversão da práxis em atividade prático-inerte"? Quanto da energia investida em blogar, no mundo todo – por cerca de centenas de milhões de pessoas, muitas vezes utilizando a linguagem da resistência – é equivalente ao autismo em massa identificado por Debord? Obviamente, o ativismo político significa usar de forma criativa ferramentas e recursos materiais, mas não deveria implicar imaginar que as próprias ferramentas possuam valores redentores intrínsecos. Lênin, Trótski e suas coortes utilizaram cada uma das tecnologias de comunicação disponíveis em 1917, mas eles jamais as elevaram à condição de determinantes privilegiados e sacrossantos de toda uma constelação de eventos históricos, como fizeram alguns ciberativistas ao exaltar o papel das mídias sociais em movimentos e levantes políticos recentes. A mistificação e a atribuição de capacidades quase mágicas às redes são semelhantes à fé em um esquema Ponzi[11] que automaticamente redimiria os fracos e oprimidos. Os mitos da natureza igualitária e capacitadora dessa tecnologia foram cultivados por uma razão. Agências de polícia da ordem global só podem agradecer a preferência dos ativistas pela concentração de sua organização em torno de estratégias ligadas à internet, por meio das quais voluntariamente se arrebanham no ciberespaço, onde vigilância estatal, sabotagem e manipulação são muito mais fáceis do que nas comunidades e localidades reais onde encontros reais ocorrem. Se o objetivo é a transformação social radical, as mídias eletrônicas em sua forma atual, amplamente disponíveis, não são inúteis – mas apenas quando são subordinadas a lutas e encontros que ocorrem em outro lugar. Se as redes não estão a serviço de relações já existentes, forjadas a partir de experiências e proximidade compartilhadas, apenas reproduzirão e reforçarão as segregações, a opacidade, as dissimulações e o interesse próprio inerentes ao seu uso. Qualquer turbulência social cujas fontes

primárias estejam no uso de mídias sociais será, de modo inevitável, historicamente efêmera e inconsequente.

D'Est [*Do Leste*], filme de Chantal Akerman realizado entre 1991 e início de 1992, possui uma percepção intensa das circunstâncias desse momento histórico de peso. Filmado principalmente na Polônia e na Rússia no primeiro ano e meio após a dissolução da União Soviética, revela um mundo em suspensão, no limiar de um futuro indeterminado, mas ainda assolado por padrões e hábitos de longa data. Lançando mão de tomadas longas, é um retrato extenso de certas tessituras da vida cotidiana, sugerindo às vezes uma serialidade sartriana. Em seu ensaio sobre *D'Est*, Akerman fez a famosa declaração de que sentiu necessidade de fazer o filme "enquanto havia tempo" ("*tant qu'il en est encore temps*").[12] Em certo sentido, ela quis dizer que precisava terminar o projeto antes que fosse tarde demais, antes que forças culturais e econômicas transformassem o tema de seu trabalho em algo diferente, até mesmo irreconhecível. Mas, dadas as escolhas que ela fez a respeito do que filmar, "enquanto há tempo" é também uma forma de dizer: enquanto ainda existe um mundo de tempo comum, um mundo sustentado pela habitação e compartilhamento do tempo e seus ritmos, no antigo sentido da palavra *quotidien*.

Como muitas pessoas no início dos anos 1990, Akerman entendeu que o colapso da União Soviética e de seu controle sobre o Leste Europeu facilitaria a globalização final do Ocidente e a implantação de seus valores e exigências em toda parte. Por isso seu filme foi feito com a consciência do interregno fugaz que documentava. Akerman se dá conta de que as oposições que supostamente sustentavam o mundo bipolar da Guerra Fria haviam se tornado ilusórias, mas ainda assim afirma que "o Leste" em seu filme preservava formas culturais únicas e antigas que estavam prestes a ser eliminadas pela expansão do capitalismo ocidental. Ainda que Akerman alertasse para o perigo de toda lógica simplista de antes e depois, *D'Est* é o testamento de um mundo social, ainda que danificado, anterior à imposição da financeirização, da privatização e da atomização social neoliberal. É um filme sobre a vida em um ambiente no qual "ainda há tempo", antes do não tempo 24/7 de acumulação compulsória, de escolha individual.

D'Est registra viagens pelo território ao longo das estações, do verão ao inverno. O filme também se move entre espaços públicos abarrotados, ocupados

coletivamente, e as tessituras muito diferentes dos espaços domésticos protegidos, o que remete a Arendt. Mas, acima de tudo, *D'Est* transmite a sensação do tempo de espera. Faz isso de maneira mais comovente em suas longas tomadas em movimento de pessoas de pé em filas ou esperando em estações de trem. Akerman mostra o ato de esperar em si mesmo, sem objetivo, jamais revelando o motivo que levou uma multidão a se enfileirar. Como mostrou Sartre, a fila é um dos muitos exemplos banais nos quais o conflito entre o indivíduo e a organização da sociedade é sentido, mas no plano do impensado ou não visto. Akerman certamente nos deixa ver a fila à maneira de Sartre, como uma pluralidade de separações que se tornam "negação da reciprocidade". Mas uma de suas realizações mais reveladoras é também mostrar o ato de esperar como essencial para a experiência de estar junto, para a possibilidade incerta da comunidade. É um tempo no qual encontros podem acontecer. Misturada às contrariedades e frustrações está a dignidade humilde e trivial da espera, de ser paciente por respeito aos outros, pela aceitação tácita do tempo compartilhado por todos. O tempo suspenso, improdutivo da espera, de esperar nossa vez, é inseparável de qualquer forma de cooperação ou reciprocidade. Todas as décadas precedentes de poder autoritário não haviam erradicado certas características persistentes da comunidade, em parte porque as formas brutais senão cruas de disciplina stalinista permitiam que muitos dos ritmos subjacentes do tempo social permanecessem inalterados.

As formas de controle que acompanharam a ascensão do neoliberalismo nos anos 1990 eram mais invasivas em seus efeitos subjetivos e em sua devastação das relações compartilhadas e coletivamente sustentadas. 24/7 apresenta a ilusão de um tempo sem espera, de uma disponibilidade instantânea, de permanecer isolado da presença dos outros. A responsabilidade por outras pessoas que a proximidade implica pode agora ser facilmente contornada pela administração eletrônica de nossas rotinas e contatos diários. O mais importante, talvez, é que 24/7 causou a atrofia da paciência e da deferência individual que são essenciais a qualquer forma de democracia direta: a paciência de escutar os outros, de esperar nossa vez de falar. O fenômeno dos blogs é um exemplo — entre muitos — do triunfo do modelo unidirecional de diálogo consigo mesmo, no qual a possibilidade de jamais ter de esperar e escutar outra pessoa foi eliminada. Blogar, não importa com qual intenção, é assim um dos muitos sinais do fim da política. A espera real hoje — no trânsito, em filas de aeroporto — intensifica o

ressentimento e a competição com o próximo. Um dos truísmos mais superficiais e, no entanto, penetrantes a respeito da sociedade de classes é que os ricos nunca precisam esperar, e isso alimenta o desejo de imitar sempre que possível esse privilégio particular da elite.

O problema da espera está ligado à questão maior da incompatibilidade do capitalismo 24/7 com quaisquer comportamentos sociais dotados de padrões rítmicos de ação e pausa. Isso inclui toda interação social que envolva compartilhamento, reciprocidade ou cooperação. Subjacente a todos eles está o modelo de "revezamento", que exige estados alternados de assertividade e aquiescência. Nos anos 1920, o filósofo social George Herbert Mead procurou nomear os elementos constitutivos das sociedades humanas – aqueles sem os quais a sociedade não seria possível. Para Mead, eles são: vizinhança, solicitude e cooperação. "A atitude fundamental de ajudar a outra pessoa que está em dificuldades, que está doente ou vivendo algum outro infortúnio, pertence à própria estrutura dos indivíduos em uma comunidade humana."[13] Mead também insiste que, por milhares de anos, esses valores foram igualmente a base das trocas econômicas: "Há um compartilhamento da situação de necessidade, cada um colocando-se na posição do outro no reconhecimento do valor mútuo que a troca tem para ambos". A obra de Mead pode ser criticada por sua impregnação a-histórica, mas aqui a universalização do núcleo cooperativo do mundo social traz à tona com clareza o desacordo entre o capitalismo do século XX e a própria sociedade. Também oferece um pano de fundo relevante para o diagnóstico de Bernard Stiegler da patologia global contemporânea que impossibilita o cuidado com os outros ou consigo mesmo.

Como indicado antes, o sono é uma das poucas experiências restantes na qual, saibamos ou não, nos abandonamos ao cuidado de outros. Por solitário e privado que o sono pareça, ainda não foi separado da trama de apoio mútuo e de confiança, por mais danificados que esses vínculos estejam. É também uma liberação periódica da individuação – um desemaranhar noturno da trama frouxa das subjetividades rasas que habitamos e administramos durante o dia. Na despersonalização da letargia, aquele que dorme habita um mundo comum, uma encenação compartilhada de retiro da nulidade e esterilidade calamitosa da práxis 24/7 . No entanto, apesar de todas as razões pelas quais o sono não pode ser explorado nem assimilado, não chega a ser um enclave fora da ordem global

existente. O sono sempre foi permeável, impregnado pelos fluxos da atividade da vigília, apesar de hoje estar mais desprotegido do que nunca dos ataques que o corroem e diminuem. Apesar dessa degradação, o sono é a recorrência em nossas vidas de uma espera, de uma pausa. Afirma a necessidade do adiamento e a recuperação em outros termos ou a retomada do que quer que tenha sido protelado. O sono é uma remissão, uma liberação da "permanente continuidade" de todas as tendências em que estamos imersos quando acordados. Parece óbvio demais afirmar que o sono exige um desligamento periódico das redes e aparelhos para que entremos em um estado de inatividade e inutilidade. É uma forma de tempo que nos leva a outro lugar que não às coisas que possuímos ou de que supostamente precisamos.

Segundo minha análise, o sono moderno inclui o intervalo antes do sono – o momento em que permanecemos deitados na semiescuridão, esperando indefinidamente pela tão desejada perda de consciência. Durante esse tempo suspenso, recuperamos capacidades perceptivas que são desativadas ou ignoradas durante o dia. Involuntariamente, readquirimos uma sensibilidade e capacidade de atenção a sensações tanto internas como externas em uma duração não mensurável. Escutamos sons de trânsito, um cachorro latindo, o zumbido do ruído branco de uma máquina, sirenes da polícia, o barulho dos canos do aquecimento, ou sentimos os tremores dos nossos membros, a pulsação do sangue nas nossas têmporas e as flutuações granulares de luminosidade da retina que vemos quando estamos de olhos fechados. Acompanhamos uma sucessão de pontos de foco temporário aleatórios e de atenção passageira, e os avanços vacilantes de incidentes soníferos. O sono coincide com a metabolização do que ingerimos durante o dia: drogas, álcool, todos os detritos da interação com telas luminosas; mas também a enxurrada de ansiedades, temores, dúvidas, desejos, fantasias de fracasso ou sucesso total. Essa é a monotonia do sono e da insônia, noite após noite. Em sua repetição e sinceridade, é um dos remanescentes irredutíveis da vida cotidiana.

Uma das muitas razões pelas quais as culturas humanas associaram o sono à morte é que ambos demonstram a continuidade do mundo em nossa ausência. No entanto, a ausência única e temporária daquele que dorme sempre contém uma ligação com o futuro, com uma possibilidade de renovação e, assim, de liberdade. É um intervalo no qual vislumbres de uma vida não vivida, ou de uma

vida adiada, podem vir à consciência de forma sutil. A esperança noturna pelo estado insensível do sono profundo é ao mesmo tempo a antecipação de um despertar que poderia trazer em si algo imprevisto. Na Europa após 1815, durante muitas décadas de contrarrevoluções, reversões e desvirtuamento das esperanças, alguns artistas e poetas intuíram que o sono não era necessariamente uma evasão ou fuga da história. Shelley e Courbet, por exemplo, entenderam que o sono era outra forma de tempo histórico – que seu abandono e sua aparente passividade também incluíam a agitação e a inquietude da transformação que era essencial para o advento de um futuro mais justo e igualitário. Agora, no século XXI, a perturbação do sono possui uma relação mais problemática com o futuro. Localizado em algum lugar na fronteira entre o social e o natural, o sono garante no mundo a presença dos padrões sazonais e cíclicos essenciais à vida e incompatíveis com o capitalismo. A persistência anormal do sono deve ser entendida em relação à destruição contínua dos processos que possibilitam a existência no planeta. Dado que o capitalismo não pode impor limites a si mesmo, a noção de preservação ou conservação é uma impossibilidade sistêmica. Nesse contexto, a inércia restauradora do sono se coloca contra a letalidade de toda a acumulação, a financeirização e o desperdício que devastaram tudo aquilo que costumava ser de domínio comum. Agora existe apenas um sonho, que supera todos os outros: o de um mundo compartilhado cujo destino não é terminal, um mundo sem bilionários, que tem um outro futuro que não a barbárie do pós-humano, e no qual a história pode assumir outras formas além dos pesadelos reificados da catástrofe. Talvez – em muitos lugares diferentes, em muitos estados disparatados, inclusive na fantasia e no devaneio – a imaginação de um futuro sem capitalismo comece como um sonho. Seriam insinuações do sonho como interrupção radical, como recusa do peso impiedoso do nosso presente global, do sono que, no nível mais mundano da experiência cotidiana, pode sempre esboçar os contornos de renovações e começos mais plenos de consequências.

---

1 Laura Mulvey, *Death 24x a Second*. Londres: Reaktion, 2006, pp. 87-88.

2 Ver Stephen Bann, *The Clothing of Clio*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

3 Ver meu livro *Techniques of the Observer*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991 [ed. bras.: *Técnicas do observador: Visão e modernidade no século XIX*, trad. Verrah Chamma. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012].

4 Italo Calvino. *Six Memos for the Next Millenium*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, p. 92 [ed. bras.: *Seis propostas para o novo milênio. Lições americanas*, trad. Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 107-08].
5 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, trad. James Strachey. Nova York: Avon, 1965, p. 606 [ed. bras.: *A interpretação dos sonhos*, trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 595]
6 Ernst Bloch. *The Principle of Hope*, v. 1. Cambridge, MA: MIT Press, 1986, pp. 49-50 [ed. bras.: *O princípio esperança*, v. 1, trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, pp. 53-54].
7 André Breton, *Communicating Vessels*, trad. Mary Ann Caws e Geoffrey T. Harris. Lincoln: Nebraska University Press, 1990.
8 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, v. 1, trad. Alan Sheridan-Smith.
Londres: Verso, 1976, p. 271 [ed. bras.: *Crítica da razão dialética*, trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 376].
9 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, trad. Mark Seem. Nova York: Viking, 1977, p. 256 [ed. bras.: *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*, trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 340].
10 Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trad. Donald Nicholson-Smith. Nova York: Zone Books, 1995, pp. 152-53 [ed. bras.: *A sociedade do espetáculo*, trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, pp. 139-40. A tradutora brasileira optou por solução diversa da que foi mantida aqui: "[…] eis o que é preciso compreender como uma organização sistemática da 'falha da faculdade de encontro', e como a sua substituição por um *fato alucinatório social*: a falsa consciência do encontro, a 'ilusão do encontro'"].
11 Em 1920, o ítalo-americano Charles Ponzi criou um esquema em pirâmide para especulação com selos em supostas transações internacionais. Num primeiro momento, a remuneração rápida atraiu milhares de pequenos investidores e rendeu milhões de dólares a Ponzi, mas a fraude logo veio a público e as autoridades monetárias desbarataram o esquema. [N. E.]
12 Chantal Akerman, "On *D'Est*". *Bordering on fiction: Chantal Akerman's D'Est*. Minneapolis: Walker Art Center, 1995, p. 17.
13 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*. Charles W. Morris (org.). Chicago: Chicago University Press, 1934, p. 258 [ed. bras.: Charles W. Morris (org.), *Mente, self e sociedade*. São Paulo: Ideias e Letras, 2010].

SOBRE O AUTOR Jonathan Crary é desde 1989 professor de Arte Moderna e Teoria na Universidade de Columbia (EUA). Seus estudos têm como foco principal a formação da cultura visual contemporânea. Colabora em revistas como *Artforum*, *October*, *Cahiers du Cinéma* e *Domus*, entre outras. Em 1986, foi um dos fundadores da Zone Books, que publicou autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze e Giorgio Agamben. No Brasil, já foram traduzidos dois de seus principais livros, *Técnicas do observador – Visão e modernidade no século XIX* (Contraponto, 2012) e *Suspensões da percepção – Atenção, espetáculo e cultura moderna* (Cosac Naify, 2013).

COLEÇÃO EXIT Como pensar as questões do século XXI? A coleção Exit é um espaço editorial que busca identificar e analisar criticamente vários temas do mundo contemporâneo. Novas ferramentas das ciências humanas, da arte e da tecnologia são convocadas para reflexões de ponta sobre fenômenos ainda pouco nomeados, com o objetivo de pensar saídas para a complexidade da vida de hoje.

COORDENAÇÃO

FLORENCIA FERRARI
MILTON OHATA